

ضيوف ما بعد الحداثة

دراسة سوسيولوجية للثقافة الإسرائيلية المعاصرة

الدكتور حسام السعد

دار الفكر
آفاق معرفة متجددة
www.fikr.com

حسام السعد

من مواليد دمشق ١٩٦٩

- دكتوراه في علم الاجتماع المعرفي من جامعة دمشق.
- مدرس في قسم علم الاجتماع الآداب- جامعة دمشق.
- خبير في بحوث ودراسات اجتماعية مع عدد من هيئات محلية وعربية ودولية، منها:

(**الخطاب الإسلامي المعاصر حول قضايا المرأة**) منظمة المرأة العربية، القاهرة، ٢٠٠٧.

(**أوضاع اللاجئين الفلسطينيين في سورية**)، جامعة لوفان- بلجيكا ووكالة الغوث الدولية UNORWA ، ٢٠٠٥.

(**سوء معاملة الأطفال في سورية**)، الهيئة السورية لشؤون الأسرة ومنظمة الأمم المتحدة للطفولة (اليونيسف)، دمشق،٢٠٠٧.

(**الاستراتيجية الوطنية للشباب في سورية**)، الهيئة السورية لشؤون الأسرة وصندوق الأمم المتحدة للسكان وهيئة تخطيط الدولة، دمشق، ٢٠٠٧.

(**العنف ضد المرأة في سورية**)، الهيئة السورية لشؤون الأسرة وصندوق الأمم المتحدة للسكان ووزارات وهيئات محلية أخرى.

- كتب مقالات في الدوريات السورية والعربية.

دار الفكر

آفاق معرفة متجددة

• **أسست** عام ١٩٥٧م (١٣٧٦هـ).

• **رسالتها:**

- تزويد المجتمع بفكر يضيء له طريق مستقبل أفضل.
- كسر احتكارات المعرفة، وترسيخ ثقافة الحوار.
- تغذية شعلة الفكر بوقود التجديد المستمر.
- مدّ الجسور المباشرة مع القارئ لتحقيق التفاعل الثقافي.
- احترام حقوق الملكية الفكرية، والدعوة إلى احترامها.

دار الفكر

آفاق معرفة متجددة

٢٠٠٨

دمشق

حاضنة اللغة العربية

• **منهاجها:**

- تنطلق من التراث جذوراً تؤسس عليها، وتبني فوقها دون أن تقف عندها، وتطوف حولها.
- تختار منشوراتها بمعايير الإبداع، والعلم، والحاجة، والمستقبل، وتنبذ التقليد والتكرار وما فات أوانه.
- تعتني بثقافة الكبار، وترنو لتأهيل الصغار لبناء مجتمع قارئ.
- تخضع جميع أعمالها لتنقيح علمي وتربوي ولغوي وفق دليل ومنهج خاص بها.
- تعدّ خططها وبرامجها **طويلة الأمد** للنشر، وتعلن عنها: دورياً.
- تستعين بنخبة من المفكرين إضافة إلى أجهزتها الخاصة للتحرير، والأبحاث، والترجمة.

• **خدماتها ونشاطاتها:**

- نادي القارئ النهم (الأول من نوعه في الوطن العربي).
- **برنامج الإحياء الثقافي لبناء جيل جديد قارئ.**
- **تمنح جائزة سنوية للرواية، وتكرم مؤلفيها وقراءها.**
- ريادة في مجال النشر الألكتروني:
- أول موقع متجدد بالعربية لناشر عربيّ على الإنترنت: **www.fikr.com**
- موقع (فرات) لتجارة الكتب والبرامج الألكترونية: **www.furat.com**
- موقع تفاعلي رائد للأطفال: عالم زمزم: **www.zamzamworld.com**
- **إشراف مباشر على مواقع:**
  - الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي: **www.bouti.com**
  - الدكتور وهبة الزحيلي: **www.zuhayli.com**

• **حازت على جائزة أفضل ناشر عربي للعام ٢٠٠٢، من الهيئة المصرية العامة للكتاب.**

• **نالت ثلاث جوائز من مؤسسة التقدم العلمي في الكويت، عن كتبها:**

- **الجراحة التنظيرية؛ مينيرو-ج وآخرين، 2000م**
- **هروبي إلى الحرية؛ علي عزت بيغوفتش2002م**
- **موجز تاريخ الكون؛ د. هاني رزق 2003م**

• **منشوراتها: قاربت مطلع عام 2008م (2100) عنواناً، تغطي معظم فروع المعرفة.**

GUESTS OF POST-MODERNISM

Sociological Study of the Contemporary Israeli Culture

Ḍuyūf mā ba‘da al-Ḥadāthah

Dirāsah Sūsyūlūjīyah li-al-Thaqāfah al-Isrā’īlīyah al-Mu‘āṣirah

Dr. Ḥusām al-Sa’d

ما مسألة الهوية عند الآخر / الإسرائيلي؟

ما حركة المؤرخين الجدد ، وكيف ينظرون إلى دولتهم ، وإلى نكبة عام ١٩٤٨ ، وإلى كيفية طرد الفلسطينيين من أرضهم بالطرق الوحشية؟

ما الصلة بين قادة الصهاينة ومنفذي الجرائم العسكرية؟

ما تعاريف الشخصية اليهودية في الطرح الكنعاني، فالعبري ، فالصبّاري ، فاليهودي؟

ما المبادئ التي بني عليها التنوير اليهودي؟ و ما سبب انتكاسه؟

ما طبيعة النظرة العنصرية عند الصهاينة؟

ما مرحلة ما بعد الصهيونية ؟ وما علاقة ما بعد الحداثة بالهوية اليهودية؟

ما موقع الذات العربية وحركة التنوير العربي من هذه الأسئلة؟

هذا الكتاب يعالج هذه المسائل وما شابهها بروح نقدية توثيقية.

ISBN 995351147-0





ضيوف
مابعد الحداثة

دراسة سوسيولوجية للثقافة الإسرائيلية المعاصرة

ضيوف ما بعد الحداثة: دراسة سوسيولوجية للثقافة الإسرائيلية المعاصرة / حسام السعد .- دمشـــق: دار الفكر، ٢٠٠٨ .- ٢١٦ ص ؛ ٢٤ سم.
ردمك : 978-9953-511-47-4.

١-٣٠٦,٤٠٩٥٦٤ س ع د ض ٢- ٣٢٠,٥٦
س ع د ض ٣- العنوان ٤- السعد

مكتبة الأسد

الدكتور حسام السعد

ضيوف مابعد الحداثة

دراسة سوسيولوجية للثقافة الإسرائيلية المعاصرة





٢٠٠٨
دمشق
حاضنة اللغة العربية

دار الفكر – دمشق – برامكة
٠٠٩٦٣ ٩٤٧ ٩٧ ٣٠٠١
٠٠٩٦٣ ١١ ٣٠٠١
Http://www.fikr.com/
e-mail:fikr@fikr.net

ضيوف ما بعد الحداثة

دراسة سوسيولوجية للثقافة الإسرائيلية المعاصرة

د. حسام السعد

الرقم الاصطلاحي: ٢٠٩٩,٠١١

الرقم الدولي: ISBN: 978-9953-511-47-4

الرقم الموضوعي: ٣٢٠

٢١٦ص، ١٧ × ٢٥ سم

الطبعة الأولى: ١٤٢٩هـ= ٢٠٠٨م

المحتوى



إهداء

إلى الراحل "محمد حمزة غنايم"، الذي فتح النافذة على الثقافة الأخرى بجرأة وجدية وموضوعية ...

د.حسام

"لا يجب أن يكون التاريخ والكتابة التاريخية مكتوبة بالمطلق أو بشكل أساسي من قبل المنتصرين".

نور مصالحة

مدخل

منذ منتصف الثمانينيات من القرن العشرين حتى الآن؛ لا يزال النقاش الثقافي/ السياسي في إسرائيل يعلو أكثر وأكثر. ففي تلك الفترة بدأ الفكر التاريخي ومنظروه في مراجعة وثائقية/تاريخية للتاريخ اليهودي البعيد والتاريخ الإسرائيلي المعاصر، وبشكل خاص مرحلة الاستقلال (النكبة) ١٩٤٨.

ومع تضارب المصالح والدوافع بين مؤيد ومعارض لمراجعات تاريخية كهذه، اتسمت غالبيتها بنسف الركائز الأساسية في الوعي اليهودي للتاريخ البعيد والقريب، ظهرت تيارات جديدة كتيار ما بعد الصهيونية، وتراجع بعض المنظرين والمؤرخين عن مواقفهم، وانسحب البعض إلى الطرف المقابل ليتخذ مواقف معاكسة تماماً لمواقفه السابقة، واعتذر البعض أمام المحاكم، وطُرد البعض الآخر خارج إسرائيل. لكن الذي حدث كان قد أعلن بداية مراجعات تاريخية ومعاصرة أخرى لأقليات وإثنيات مختلفة داخل إسرائيل، فأسس هذا الأمر لحراك ثقافي ارتبط بشكل كبير بنقاش اجتماعي وسياسي.

ظهرت على إثر ذلك الأصوات المقموعة داخل إسرائيل وطالبت بحضور ثقافتها إلى المسرح الثقافي والسياسي الإسرائيلي، كالسفارديم واليهود الشرقيين واليهود العرب، والفلسطينيين (عرب الداخل ٤٨) بطبيعة الحال.

ارتبطت بما أطلق عليه (حركة المؤرخين الجدد) وتيار (ما بعد الصهيونية)، العديد من أسماء المفكرين المعروفين والأكاديميين في إسرائيل، منهم: بيني موريس، إيلان بابه، سمحا فلابن، آفي شلايم، توم سيغيف، باروخ كيمرلنغ، تيودور كاتس، وغيرهم.

لذلك تتناول هذه الدراسة الأسباب التي أفرزت تلك المراجعات من جهة أولى، ورصد الموضوعات التي تمت مراجعتها من جهة ثانية، ثم التطرق لنتائج ذلك النقاش الذي دار في إسرائيل بسبب من تلك المراجعة التاريخية النقدية وما توصلت إليه.

تأسيساً على ما سبق، فقد توجهت الدراسة إلى (سوسيولوجيا الجدال) الذي دار في إسرائيل نتيجة ظهور (تيار) قام بمساءلة الوعي والهوية والذات الإسرائيلية، وتوصل إلى نتائج هزّت وأسقطت الكثير من المُسَلَّمات التي بُني عليها الوعي والهوية والتأريخ الرسمي في إسرائيل. وربما يلفت ظهور تلك التيارات في إسرائيل، والنتائج التي توصلت إليها، العقل العربي تجاه ذاك (الآخر) القريب- البعيد، كمحاولة أو مقدمة لفهمه، علّ ذلك يفتح باب الأسئلة النقدية والتاريخية على العقل العربي.

تعتمد هذه الدراسة على منهج التحليل النقدي السوسيولوجي، الذي يدرس الأسباب الاجتماعية لبروز أية ظاهرة تترك تأثيراتها على البنية الاجتماعية أو الثقافية لمجتمع من المجتمعات، وكذلك انعكاسات نتائج بروز هذه الظاهرة على البنية الفكرية لهذا المجتمع أو ذاك.

تسير الدراسة، حسب تدرّج موضوعاتها، على النحو التالي:

في الفصل الأول (المؤرخون الجدد في إسرائيل/ جدل السياسي والأكاديمي)، نستعرض فيه السرد الزمني لظهور تيار (المؤرخين الجدد)،

والأسباب الاجتماعية والسياسية والثقافية التي ساعدت على نشوء هذا التيار، وردة الأفعال المختلفة حيال الأفكار المختلفة التي طرحوها.

وفي (الهوية/ الذات اليهودية والآخر)، فيتم النقاش فيه حول الأسس المختلفة/ التاريخية والثقافية وغيرها/ التي اعتمدت في صوغ الهوية اليهودية منذ القدم حتى تأسيس دولة إسرائيل، والمراجعات التي قام بها المؤرخون الجدد وأصحاب تيار ما بعد الصهيونية لتلك الأسس ومحاولتهم طرح هوية بديلة لليهودي/ الإسرائيلي.

أما الفصل الثالث (استشراق استيطان وكولونيالية/ الفعل الاستعاري)، فكان مناقشة للإرث الثقافي الكولونيالي الأوربي وتمثله من قبل رموز الصهيونية، ومن ثم الاعتماد عليه في صوغ وتعريف الهوية اليهودية الإسرائيلية وفي تعريف دولة إسرائيل.

وكان الفصل الرابع (ما بعد الصهيونية/ مقاعد إضافية للأقليات)، مخصصاً للأفكار الرئيسية لتيار ما بعد الصهيونية، الذي نشأ بالدرجة الأولى متأثراً بفكر ما بعد الحداثة والفكر ما بعد الكولونيالي؛ والمساهمة التي قدموها وأثرت في بروز الأصوات المختلفة للثقافات المُهملة داخل إسرائيل.

أما في الفصل الخامس (الذات العربية/ خطاب الهوية ورهاناتها)، فكان مناقشة للأسباب التي منعت الفكر العربي من إجراء مراجعات نقدية حيال التاريخ العربي المعاصر(منذ منتصف القرن العشرين حتى الآن)، ومن ثم غياب تيارات ناجمة عن حراك ثقافي وفكري واجتماعي في بنية المجتمع العربي.

أخيراً، أودّ التنبيه إلى الإهداء، فربما القليل منا يعرف اسم (محمد حمزة غنايم)، الكاتب والصحافي الذي ساهم، مع غيره وبشكل خاص

حسن خضر، في فتح الباب على مصراعيه أمام الاطلاع على الثقافة الإسرائيلية وفهمها كمقدمة لنقدها ولنقد الذات أيضاً. لذلك أتمنى أن يكون هذا العمل على قدر من الجدية والمسؤولية.

د. حسام السعد

دمشق ٢٠٠٧



الفصل الأول

المؤرخون الجدد في إسرائيل

جدل السياسي والأكاديمي

"المؤرخون الجدد قاموا بعمل مهم في سبيل فهم الصهيونية ... ولم يكن ذلك فقط في مجال المسألة الفلسطينية. نحن اليوم أمام جدل واسع حول الشرقيين في إسرائيل".

(محمد حمزة غنايم)

"العودة إلى هذه الملفات بالذات ليست (مبهجة) لقطاع عريض من الإسرائيليين، لأنها تضع الغسيل القذر على مرأى العين، تحت شمس ساطعة".

(جدعون ليفي)

في أيار من عام ١٩٩٤، نعى الصحفي الإسرائيلي(أهرون ميغد)، في مقال له، صورة الذات اليهودية عن نفسها، بفعل ظهور الأصوات المختلفة للنقاش الذي علا من قِبَل (المؤرخين الجدد)، معلناً أن دعواهم تذهب إلى أن "أغلب اليقينيات التي استقرت في وعينا وتجاربنا المعاشة ليست أكثر من مجرد كذبة كبرى"[1].

---

(١) أهرون ميغد، غريزة الانتحار الإسرائيلية، ملحق هآرتس،١٠/٦/١٩٩٤، من: أوري رام، الذاكرة والهوية- سوسيولوجيا نقاش المؤرخين، الكرمل،٥١، ١٩٩٧، ٢١٩.

لم يكن ذلك المقال مجرد جرس إنذار للوعي الشعبي للذات اليهودية عن نفسها، التي بدت وكأنها مستقلة ومتجسدة في براءة التاريخ. لقد كان ذلك أكثر من تنبيه للأصوات التي حاولت قول شيء مختلف عما هو سائد. وكما الأمر دائماً، حين يتعلق الأمر بصناعة تاريخ وتعريفه، سرعان ما يهب السياسي- الإيديولوجي مُسلحاً بكتّاب ومثقفين يحملون حججهم في مجابهة من يريد شرخ الهوية الذاتية ووضعها على محك النقد.

حدث هذا الأمر، مثلاً، مع تدخّل الوزير-أمنون روبنشتاين- واتهامه لهم (أي للمؤرخين)، بـ(دفن الصهيونية)، وبالتالي، والأمر هكذا، إسقاط مشروعها التاريخي القومي، وهذا من شأنه استنهاض شرائح المجتمع الإسرائيلي كافة. وتحديداً (رجل الشارع)، الذي يمثّل الوعي والروح العامة في التعامل مع أية طروحات تنسف المفاهيم التي كوّنت شخصيته، وإذ به يراها وقد أصابتها الشيخوخة وأُحيلت إلى التقاعد.

وهذا الأمر صحيح، في إسرائيل، أي مسألة الاهتمام العامة من قبل معظم الشرائح والفئات بالشأن العام. فـ"بحسب استطلاع لمركز هرتسوغ للإعلام والمجتمع والسياسة فإن ٤٠٪ من الإسرائيليين يقرؤون صحيفة يومية بشكل يومي، و١٥٪ فقط لا يقرؤون صحيفة بتاتاً، مما يدلل على أن فئة واسعة من المجتمع الإسرائيلي تقرأ الصحف اليومية.

وأشار الاستطلاع الذي استدل به الكاتب إلى أن ٦٥٪ من الإسرائيليين يشاهدون الأخبار في التلفاز بشكل يومي و٤٠٪ يستمعون إلى الأخبار في الإذاعة عدة مرات في اليوم، كما تعرض الاستطلاع إلى دراسة تفصيلية حول حيثيات الصحف التي تصدر في إسرائيل، موضحاً أن الصحافة في إسرائيل والاهتمام بها بدأ قبل قيام الدولة، أما بعد قيام الدولة فقد

صدرت ١٣ صحيفة يومية، غالبيتها حزبية والبعض الآخر تجاري وربحي[١].

لعبت العديد من المتغيرات دورها البارز في بروز ما أطلق عليه ظاهرة (المؤرخين الجدد)؛ مع إصراري على تسميتهم بـ(الانتقاديين الجدد)، ذلك أن عدداً من المختصين في ميادين غير ميدان علم التأريخ قد اشترك في البحث والسجال والنتائج والخلاصات المختلفة، كل بحسب تخصصه ومنهجه الذي استعان به.

كان للمتغيرات السياسية الدور المباشر والواضح في بروز هذه الظاهرة، وهي تمثّلت ببدء قبول الحوار مع الآخر (الفلسطيني) بوصفه (آخر) له هوية وتاريخ في هذا المكان الذي يدعى (أرض إسرائيل)، وهو ما مهّد لقبول الطرفين الدخول في مناقشات وحوارات- على المستوى الأكاديمي- تستمع إلى الصوت الآخر. إضافة إلى بروز قوى سياسية وثقافية أعلنت رغبتها في وضع خطة لإنهاء الصراع الإسرائيلي/ الفلسطيني بالدرجة الأولى، وهذا لا يتم، على المستوى السياسي، إلا بإعادة الاتفاق على تفاصيل التاريخ الحديث(الاستقلال/ النكبة).

ولعب الجانب العلمي/ العملي دوره في نشأة هذه الظاهرة، إذ يسمح (قانون الأرشيف الإسرائيلي) بفتح الوثائق والملفات العسكرية أمام الباحثين والمختصين بعد ثلاثين عاماً من تاريخها، وبالتالي فإن المُعْطَى الوثائقي المكتوب قد أصبح مهيأً أمام أي باحث مهتم بقراءة تاريخه بطريقة جديدة، ولكنه مسلح هذه المرة بمناهج حديثة ومعاصرة من شأنها أن تضع التاريخ أمام المساءلة والنقد.

---

(١) الصحافة والإعلام في إسرائيل، : أمل جمّال، المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية (مدار)، رام الله، الطبعة: الأولى، مايو/أيار ٢٠٠٥- عرض/ نزار رمضان، الجزيرة دوت كوم، المعرفة.

على أن الدراسة تضيف إلى الأسباب السابقة، سبباً آخرَ كان له التأثير الكبير في نشوء مراجعات كهذه، وهو بروز (أزمة اندماج) داخل المجتمع الإسرائيلي، كانت نتيجة لتفاقم الظلم الاجتماعي الذي تتعرض له بعض الأقليات والإثنيات في إسرائيل؛ ومنها اليهود الشرقيون ويهود الدول العربية وفلسطينيو الداخل (عرب٤٨)، ورغبة هذه الأقليات في كتابة تاريخها بطريقة جديدة أو تسليط الضوء على تاريخها الذي يجري التعتيم عليه.

تمثلت الخطوط العريضة لأطروحات (المؤرخين الجدد)، رغم الاختلافات فيما بينهم، على الأقل في إعطاء أهمية لموضوع دون الآخر، فيما يلي:

١- الشك في الرواية الصهيونية الرسمية حول حرب ١٩٤٨.

٢- موقف قادة الصهيونية (اليشوف) من إبادة اليهود في أوربة.

٣- مشروع بناء الدولة.

٤- الأسس التي أرست صوغ الهوية اليهودية.

وكانت البداية مع أربعة كتب أولها للمؤرخ (بيني موريس) الذي اطّلع على الوثائق وأصدر كتاباً بعنوان (ولادة مسألة اللاجئين الفلسطينيين)، وكتاب(سمحا فلابن) (ميلاد إسرائيل: الأسطورة والحقيقة)، وكتاب (إيلان بابه) (بريطانية والنزاع العربي الإسرائيلي)، وكتاب (آفي شلايم) (تواطؤ عبر الأردن: الملك عبد الله والحركة الصهيونية وتقسيم فلسطين). ثم تتالت كتب وأبحاث كتّاب آخرين (توم سيغيف، باروخ كيمرلنغ، وغيرهم)، وأدرجت تلك الأعمال كظاهرة أُطلق عليها (المؤرخون الجدد).

وليس من السهولة بمكان وضع نموذج تصنيفي للمؤرخين الجدد، ذلك أن هناك اختلافات في وجهات النظر إلى كل موضوع من الموضوعات

التي تناولوها، إضافة إلى تداخل السياسي والثقافي والذاتي في التحليل والنتائج، وأحياناً التراجع عن المواقف، وهذه بالأساس هي مشكلة علم التاريخ والدراسة (الموضوعية) للأحداث التاريخية بناء على مناهج تاريخية وسوسيولوجية مختلفة.

تم التمييز، بداية، بين مؤرخين قدامى ومؤرخين جدد. القدامى يتمسكون برواية أحادية الجانب وتبسيطية للنزاع الإسرائيلي- العربي، وهم أشبه بمؤرخين مجندين يشتغلون في إيجاد المبررات للحركة (الصهيونية) والدولة اللتين يتماثلون معهما. أما المؤرخون الجدد الذين بدؤوا ينشرون أبحاثهم في سنوات عقد الثمانين، فقد تميزت رؤيتهم بخصيصتي الشك الأساسي والموضوعية العلمية ، استناداً إلى فتح وثائق وأرشيفات من فترة حرب١٩٤٨.

وفي وقت لاحق أضيفت فئة وسطى من المؤرخين هم (القدامى- الجدد)، وذلك للتمييز بين المؤرخين المجندين فعلاً وبين مؤرخين أكاديميين مهنيين يتبعون - في لاوعيهم - منهجاً تبريرياً في موضوع بحثهم.

ينظر موريس إلى هذه الظاهرة، علم التاريخ الإسرائيلي، أساساً، باعتبارها شأناً أكاديمياً (تعاقب أجيال من الأكاديميين)، وشأناً بحثياً (توثيق أرشيفي) ويحصرها في نطاق النزاع الإسرائيلي/ العربي[١].

يرى(أوري رام)، عالم الاجتماع الإسرائيلي وأحد الدارسين لحركة المؤرخين الجدد، أن مثل هذه الظاهرة تحتاج إلى الفحص في مستوياتها الثلاثة:

١- مصدر هذه الظاهرة يقع خارج تخوم الأكاديمية، ويمكن القول: حتى إن ما هو حاصل داخل التخوم الأكاديمية في هذا الميدان أخيراً

(١) أوري رام، الذاكرة والهوية- سوسيولوجيا نقاش المؤرخين في إسرائيل ، الكرمل ٥١، ١٩٩٧، ص٢٢٢.

لا يعدو أن يكون تجييراً لاتجاهات قائمة خارجها، تعبّر من باب أولى عن التبرم من الذاكرة القومية الرسمية.

٢- إن الحقائق المكتشفة من خلال نقاش المؤرخين كانت معروفة، في التوثيق الأرشيفي، لكل من أراد ذلك. والتجديد الحاصل هو، بالحصر، في ميدان الحكاية التاريخية، أي حكاية الماضي المشكّلة للهوية. وما يجري هنا هو استيعاب جديد للتاريخ أكثر مما هو إنتاج جديد لهذا التاريخ.

٣- لاشك أن مؤرخي النزاع الإسرائيلي/ العربي هم أول من اقتحم نقاش المؤرخين، غير أن هذا النقاش أخذ يتشعب في الآونة الأخيرة ويطغى على كل ميادين التاريخ اليهودي، الصهيوني، الإسرائيلي والإقليمي[١].

لقد أوجدت الهوية القومية الإسرائيلية استقلالية وجودية بمعزل عن (الأنا) الفردية والآخرين، وأصبحت الذوات المجتمعية جزءاً من (المجتمع التخيلي) بتعبير أندرسون. وهو الذي يضع حداً بين (الأنا) والآخرين. (استقلال وجودي ذاتي للهوية).

وعلى ذلك، فقد قامت (الهوية) القومية الإسرائيلية بتأسيس حضورها، في الوعي اليهودي على الأقل، وهو الأهم باعتقادي، من خلال صياغات عديدة وتأويلية لتاريخ مصطنع. ولم تغب عن تلك الصياغة عناصر التأليف وإعادة التأليف والإيديولوجية، إيديولوجية القادة التاريخيين للحركة الصهيونية، التي أسست لمشروع الهوية والدولة. وكان من الطبيعي، والحال هذا، الاستعانة بسلطة المؤسسة الأكاديمية، ذلك أن ما جرى تكريسه والاتفاق عليه فيما بعد كان بفعل جهود تراكمية،

(١) نفسه، ص٢٢٠-٢٢١.

تخطيطية على مستوى مُحكم، يبن السياسة والعلم، أو بين النُّخب السياسية والنُّخب العلمية/ الأكاديمية بتعبير آخر.

وبهذا، فقد تم تأييد حضور ذاكرة موحدة يقبل بها الجميع، من قِبَل تلك النخب، مادامت سوف تؤدي إلى وجود هوية (قومية) متجسدة، تساعد على العمل على بناء الدولة دون إشكالات (هويانية) تُذكر.

وعند هذه النقطة بالذات يمكن أن نتفهم - ولو جزئياً - ذاك الغضب العارم، والدهشة كذلك، اللذين أصابا الوعي اليهودي وهو يرى مجموعة من الأكاديميين، سند المشروع القومي للدولة اليهودية، وهم يخرجون من عباءة مدوّني التاريخ، ليفتحوا الأسئلة على الذات اليهودية في علاقتها باليهود أولاً، وبالآخر ثانياً وليس أخيراً.

أي إن ما جرى، بلغة المفاهيم العلمية/ السوسيولوجية، هو عملية انتقال (الهوية) من معطى ثابتٍ متعالٍ، إلى محل بحث وإعادة نظر.

يمكن وضع أولى الإيجابيات، من حيث المبدأ، لسجال المؤرخين الجدد، من خلال النظرة التي ترى أن دولة فتية ناشئة هي (إسرائيل)، قد قام مؤرخوها وأكاديميوها بعد أقل من نصف قرن من نشوئها على مراجعة ذاتية للتاريخ والهوية والآخر.

وربما يكون هذا الأمر من المسلمات، لكن بالنسبة للدول التي نشأت غير نشأة (إسرائيل)، أي عند القوميات الكبرى، الأوربية بشكل خاص. فبالعودة إلى مجال البحث في العلوم الاجتماعية، فإن أي ظاهرة ناجزة توضع على محك الدراسة وتصبح موضوع بحث، لذلك فإن ظهور مؤرخين وسوسيولوجيين انتقاديين ليس من المستغرب، على الصعيد النظري، لكنه من الجرأة الواضحة، خصوصاً في حالة (إسرائيل).

هذا من حيث المبدأ، لكن يمكن القول - مع الآراء الكثيرة في هذا

الميدان -: إن انتهاء المشروع الصهيوني/ الكولونيالي، وتراجع مكانة النخب في ذلك المشروع، داخلياً، وانخفاض حدة التوتر مع الآخر- العربي، الفلسطيني- وبدء اندماجها في السوق العالمية، خارجياً، قد فسح المجال لأصوات جديدة، تمتلك حكاياتها الخاصة، مما يؤسس لمشروعية أكثر من تاريخ وهوية لكل جماعة داخل الحكاية والهوية الكبرى للمجتمع الإسرائيلي.

إن مضمون حقيقة نقاش المؤرخين، يتجلى في نقطة جديدة هنا، وهي أن الوعي التاريخي لا يعكس واقع جماعة اجتماعية واحدة، بحيث تكون أدوات البحث تحت تصرفها وحدها، بل أصبح الوعي التاريخي محل صراع، أو رهانات، إن شئنا استخدام لغة (بورديو) السوسيولوجية.

هذا يؤدي إلى تكريس وعي متعدد ومتنوع بالتاريخ، مليء بالتناقضات، ولا يوجد فيه ذلك الإلزام القسري بتبنّي وعي (مُتفق عليه)، فهذا من طبيعة ممارسة العنف الفكري على الجماعات الإثنية الصغيرة، التي تملك روايتها وتاريخها وهويتها، وبالتالي وعيها التاريخي، المختلف عن السائد.

لكن، ما هي الدلالة الثقافية المترتبة على مجرد تعدد الحكايات التاريخية؟

يرى (رام) أن هذه التعددية تشكل جزءاً من سيرورة أكثر شمولاً هي دمقرطة إسرائيل، ويمكن اعتبارها أيضاً سيرورة ما بعد صهيونية. بكلمات أخرى، سيرورة تنويع الهوية الجماعية وخفض سياج الانتماء إليها: جماعات مختلفة، سواء كانت نخباً منافسة من اليمين (قوميين يهود) أو من الوسط (البرجوازية، الطبقة الجديدة)، أو كانت جماعات منبوذة (يهود الشتات) ومغبونة (النساء) وهامشية (متدينين) ومضطهدة (شرقيين) أو مقموعة (فلسطينيين)، إضافة إلى نزوعات مختلفة كان صوتها، حتى

الفترة الأخيرة، عرضة للإسكات أو الابتلاع والتهميش، وباتت تنتصب في الفضاء الشعبي وتصوغ رواياتها وتسردها. و(حقائق) هذه الجماعات منفصلة بصورة طبيعية، أو على الأصح بصورة تاريخية، عن (الحقيقة) المهيمنة السابقة. وتقوم بـ(ابتكار تقاليد) لنفسها.

السياسة الجديدة للمعرفة ولمثيل المعرفة تغير نسيج الوعي التاريخي في إسرائيل. واللقاء بين أية حكاية تاريخية جديدة يتم إنجازها وبين الحكاية المهيمنة القائمة يخلق (محور اختلاف تأريخي) إضافي... نقاش المؤرخين يعبر عن سيرورة تعاظم الوعي الذاتي لجماعات بدأت، في ظل الظروف التاريخية الجديدة الناشئة، تقترح بدائل اجتماعية وثقافية مختلفة، سواء كانت هذه البدائل متكاملة أو جزئية. وعملياً فإن هذه السيرورة أشد تراكباً وتعقيداً، ذلك أن الوعي التاريخي الجديد لا يشبه، بحال من الأحوال، خريطة تعرض، بصورة تخطيطية قياسية، بنية ملموسة موجودة أصلاً في الواقع الاجتماعي[1].

أولاً- أصل الحكاية .. حرب (الاستقلال) ١٩٤٨

أعاد (بيني موريس) النظر في الرواية الإسرائيلية الرسمية، التي تقول: إن الفلسطينيين لم يُطردوا بل "رحلوا بتعليمات من قادتهم"، وذلك بمراجعة سياسة (بن غوريون) في اعتراض سبيل العودة، ومواصلة منع الفلسطينيين من العودة إلى بيوتهم، كما برز ذلك في جريمة طرد فلسطينيي اللّد والرملة ويافا على وجه الخصوص، في عام ١٩٤٨.

يخلص موريس في كتابه (ولادة مسألة اللاجئين الفلسطينيين بين١٩٤٧-١٩٤٩) إلى النتيجة التالية:

" إن مشكلة اللاجئين الفلسطينيين نتاج حرب، وليست ثمرة تخطيط

(١) نفسه، ص٢٢٨ .

مسبق، يهودياً كان أم عربياً. وهي - بالأساس - نتيجة للمخاوف العربية واليهودية، والقتال المتواصل المرير، الذي ميّز الحرب الأولى بين الشعبين؛ وهي - بجزئيتها - نتيجة لأعمال موجهة، ولا حاجة للقول: إنها مدبرة، لقادة في الجيش ولسياسيي اليهود؛ وفي جانبها الصغير، فإن المسؤولين عن نشوئها هم ضباط عسكريون وسياسيون عرب، سواء كان ذلك بالأفعال التي نفذوها، أو تلك التي امتنعوا عن تنفيذها»[١].

نزح سكان ٢٢٨ قرية إبان غارات للفصائل اليهودية، منها ٤١ حالة طرد بقوة السلاح، وفي ٩٠ قرية أخرى أذعن الفلسطينيون للذعر الناجم عن سقوط تجمع سكني مجاور، أو لوسواس هجوم معادٍ، أو حتى للإشاعات التي نشرها الجيش اليهودي، وخاصة بعد مذبحة دير ياسين التي سرى خبرها في البلاد بسرعة.

يقول موريس:

«لا يوجد دليل يؤكد بأن الدول العربية واللجنة العربية العليا كانت تتمنى خروجاً جماعياً، أو بأنها نشرت توصية عامة أو نداءات تدعو الفلسطينيين إلى الفرار من منازلهم، وإن يكن سكان قرى معينة في بعض المناطق تلقوا من قوّاد عرب أو من اللجنة العليا الأمر بالمغادرة لأسباب استراتيجية بصفة خاصة. على العكس، هُدِّد الفارّون بـ(عقوبات صارمة)، أما ذلك الحضّ العربي المزعوم على الفرار الذي أذاعته الإذاعات العربية فإن الاستماع إلى برامجها المسجلة يبين أنه محض اختلاق لأغراض الدعاية السياسية»[٢].

---

(١) موريس، نشوء مسألة، ص٣٩٦، من: موريس، لقاء: المؤرخون الجدد وأسئلة ثقافة ما بعد الصهيونية، أمنون راز كركوتسكين وييني موريس كمثل، محمد حمزة غنايم، الكرمل، ٥٨، ١٩٩٩، ص٩٨.

(٢) ولادة، موريس من: إنترنت، معابر دوت كوم، دومينيك فيدال، عشر سنوات من الأبحاث حول حرب١٩٤٧-١٩٤٩.

واستناداً إلى وثيقة من أجهزة الاستخبارات الإسرائيلية في ٣٠/٦/١٩٤٨، وجد موريس أن ٧٣٪ من المغادرات تسبب فيها الإسرائيليون مباشرة، في فترة الطرد الثانية عام ١٩٤٨، و٢٢٪ من النزوح تعود إلى مخاوف السكان الفلسطينيين وأزمة الثقة فيما بينهم، أما النداءات العربية للفرار فهي لا تدخل بالحسبان إلا في ٥٪ من الحالات.

تقوّض هذه الوثيقة، كما يلخص بيني موريس، التفسير الإسرائيلي التقليدي عن فرار جماعي بأمر أو بدعوة من الإدارة العربية. لكنه، برأيه، لا يؤيد التفسير العربي التقليدي للخروج، وهو أن اليهود، على نحو متعمد ومركزي ومنهجي قد شنّوا حملة ترمي إلى الطرد التام للسكان الفلسطينيين الأصليين[١].

هذا رغم أنه عاد واعترف بوجود جهد تنظيمي للطرد والقتل في مرحلة الطرد الثالثة منذ ١٢/٧/١٩٤٨، مما أدى إلى طرد بين ٣٠٠ و ٤٠٠ ألف، وخصوصاً طرد العرب من اللّد والرملة.

ويوضّح موريس الدور الذي لعبه(يوسف فايتس) مدير مصلحة الأراضي في الصندوق القومي اليهودي في عمليات الطرد، ففي يومياته بتاريخ ٢٠/١٢/١٩٤٠، يقول:

" ينبغي أن يكون من الواضح أن لا مكان لشعبين في هذا البلد ... وأن الحل الأوحد هو تجريد أرض إسرائيل، أو على الأقل الجزء الغربي من أرض إسرائيل، من العرب. ليس هناك تنازل ممكن حول هذه النقطة ... ما من وسيلة أخرى غير إبعاد العرب من هنا إلى الأقطار المجاورة ... ما من قرية يجب أن تبقى، ما من عشيرة بدو"[٢].

---

(١) نفس المرجع.

(٢) موريس، ولادة مسألة اللاجئين، من: فيدال.

لكن موريس يصر أن "المشكلة الفلسطينية ابنة الحرب وليست ابنة نية مقصودة، يهودية كانت أم عربية". وهي مقولة عدّلها تعديلاً طفيفاً في مؤلَّف ثان، معترفاً بأن الخروج الفلسطيني كان قد شكّل سيرورة تراكمية متداخلة الأسباب، إنما وُجد صاعق أساسي، طلقة رحمة، على هيئة هجوم الهاغاناه أو الأرغون أو قوات دفاع إسرائيل في كل ناحية(١).

لكن هذا التطور لا يمنعه من الاستمرار في إنكار وجود مخطط يهودي للطرد، وفي تبرئة ساحة دافيد بن غوريون، رئيس الوكالة اليهودية، ثم رئيس وزراء ووزير دفاع دولة إسرائيل.

يعود أمر الطرد (الفلسطينيين) إلى الخطة (د) أو (دالت) بالعبرية، ويعترف موريس بذلك. لقد كانت الخطة (د) تمثّل غطاء استراتيجياً وإيديولوجياً للطرد على يد قادة الجبهة والمناطق والمفرَزَات والألوية، الذين أعطتهم لاحقاً تغطية رسمية ومقنعة لتسويغ أفعالهم(٢).

يصح هذا أيضاً بما يتعلق بمسؤولية بن غوريون. يذكر موريس أن رئيس الوزراء كان أبا الخطة (د). فهو أيضاً في تموز ١٩٤٨ من أمَر بتنفيذ عملية اللد والرملة: فلقد أجاب على إيغال ألون وإسحاق رابين بكلمة - حذفتها الرقابة من مذكرات هذا الأخير وكشفتها النيويورك تايمز بعدئذٍ بثلاثين عاماً-: "اطردوهم" وهذا الأمر، كما يدقق موريس، لم يَصِر محل جدل في الحكومة الإسرائيلية. صحيح أن حزب المابام، شريك الماباي في الحكومة، قد حصل من رئيس الوزراء، قبلئذٍ ببضعة أيام، على تعليمات رسمية بمنع العسكريين من القيام بأي إجراء طرد، إلا أن بن غوريون سخر بُعَيد ذلك من نفاق هذا الحزب الصهيوني الماركسي الذي يندد

(١) موريس، ١٩٤٨ وما بعده، من: فيدال.

(٢) نفسه.

بنشاطات يقوم بها أيضاً نشطاؤه أنفسهم، سواء من عسكريي البالماخ أو من الكيبوتزنيم.

يشدد موريس على انفراد بن غوريون آنذاك بالسلطة، دون أية استشارة للحكومة، وبالأحرى للأحزاب الممثلة فيها، وكان خوفه من إعطاء أوامر صريحة بالطرد هو للحيلولة دون حط التاريخ من شأنه إلى رتبة (طارد عظيم). لذلك كان يفضل أن يفهم جنرالاته ما كان يتمنى عليهم أن يفعلوا[١].

يقول موريس في مقابلة مع جريدة (هآرتس) إن بن غوريون كان على حق عندما أمر بطرد الفلسطينيين عام ١٩٤٨: "لو لم يفعل ما فعل، لما قامت الدولة. يجب توضيح هذا الأمر، من المستحيل التهرب منه، لم تكن إقامة الدولة اليهودية، هنا، ممكنة دون اقتلاع الفلسطينيين ... ثمة ظروف تاريخية تبرر التطهير العرقي، أعرف أن لهذا التعبير دلالة سلبية تماماً في خطاب القرن الحادي والعشرين، ولكن عندما يكون الخيار بين التطهير العرقي، والإبادة الجماعية- إبادة شعبك (أي اليهود)- فإنني أختار التطهير العرقي (ويضيف) يملك العرب قطعة كبيرة من كوكب الأرض. ولا يرجع الفضل إلى مهاراتهم، أو فضائلهم، بل لأنهم احتلوا، وقتلوا، وأرغموا المحتلين على اعتناق (الإسلام) على مدار أجيال كثيرة. وفي النهاية يملك العرب ٢٢ دولة، والشعب اليهودي لا يملك حتى دولة واحدة، ولا يوجد سبب في العالم يفسر لماذا لا تكون له دولة. لذلك، أرى أن الحاجة لإنشاء هذه الدولة في هذا المكان أهم من الظلم الواقع بالفلسطينيين نتيجة اقتلاعهم"[٢].

---

(١) نفسه.

(٢) خضر، الجلاد بلا قداسة، الكرمل، ٧٩، ٢٠٠٤، ص٧٩.

لا يتوقف موريس عند هذا الحد، مما يفرز أسئلة عن (الموضوعية العلمية) لعمله السابق. فهو يلوم بن غوريون على عدم طرد الفلسطينيين بعيداً، إذ إن خطوة كهذه كان يمكن أن تسهم في أمن واستقرار إسرائيل لعدة أجيال. ويعطي سبباً آخرَ لتبرير طرد الفلسطينيين وسياسة التطهير العرقي ضدهم هو انتماؤهم إلى ثقافة أدنى "ثمة مشكلة عميقة في الإسلام. عالم تختلف قيمه عن قيمنا، عالم لا تحظى فيه الحياة الإنسانيةَ بما تحظى به من قيم في الغرب ... الانتقام، أيضاً، مهم، الانتقام يلعب دوراً مركزياً في الثقافة القبلية العربية. لذلك فإن الناس الذين نحاربهم، والمجتمع الذي يرسلهم، بلا ضوابط أخلاقية"[1].

يبدو المجتمع الإسرائيلي - استناداً إلى رؤية موريس - متشابهاً مع نظيره الأوربي. تجمّع حضاري وسط مجتمعات ذات بنية قبلية. وفي هذا، باعتقادي، إعادة تجذير للمركزية الأوربية ولكن بنسختها الإسرائيلية في الوعي الجمعي الإسرائيلي/ اليهودي. خصوصاً أن موريس وضع كتاباً أسماه (تصحيح خطأ)، والذي (تفهّم) من خلاله جرائم عام ٤٨، مؤسساً بذلك نسق استعدادات لدى الوعي الإسرائيلي يكون قابلاً لتلقّي معلومات حول نشاط الصهيونية الأول تجاه السكان الفلسطينيين.

وفي اتجاه واحد، الكشف عن المجازر الجماعية ثم التراجع عن النتائج، وإنما بمواقف مختلفة على المستوى الشخصي، يبرز الباحث (تيودور كاتس)، تلميذ إيلان بابه، في تحقيق قدمه إلى جامعة حيفا لنيل درجة الماجستير بعنوان (خروج العرب من قرى سفح الكرمل الجنوبي في عام ١٩٤٨).

اعتمد التحقيق على وثائق إسرائيلية تنشر لأول مرة، وشهادات شفهية

(١) نفسه، ص٨٠.

من لاجئي الطنطورة الباقين في عدد من قرى الداخل، ممن التقاهم المؤلف في نطاق بحثه الميداني، تكشف لأول مرة حجم الكارثة التي لحقت بهذه القرية الفلسطينية الساحلية في ليلة ٢٢-٢٣/ ٥/ ١٩٤٨. وفي صباح اليوم التالي، عندما نفّذ مسلحون من (لواء سكندروني) مذبحة جماعية فيها، راح ضحيتها أكثر من مئتين وخمسين إنساناً، كانوا مجردين من السلاح أو أية وسائل أخرى للدفاع عن النفس[١].

لكن (كاتس) عاد وأنكر استنتاجات بحثه أمام المحكمة التي نظرت في الدعوى التي رفعها جنود وحدة (السكندروني) التي ارتكبت المجزرة.

وعلى خلاف موريس، ينظر (إيلان بابه) في كتابه (بريطانية والنزاع العربي- الإسرائيلي) إلى حرب ٤٨ على أنها نتيجة عمل منظم ومخطط، مستبعداً التحليل في النيات وظروف الحرب وملابساتها وإفرازاتها، فالخطة (د) هي استراتيجية طرد، لم توضع بشكل مفاجئ، على اعتبار أنها واحدة من أفضل الوسائل الضامنة لسيطرة اليهود على المناطق التي استولى عليها الجيش الإسرائيلي.

إن نَصّ الخطة (د) لا يدع مجالاً للشك في نيات بن غوريون وأصحابه. فهو يُعد "لعمليات ضد المراكز السكانية المعادية الواقعة في قلب منظومتنا الدفاعية أو بالقرب منها، بغرض الحيلولة دون استخدامها كقواعد من قبل قوة عسكرية نشطة. هذه العمليات يمكن القيام بها على النحو التالي: إما بتدمير القرى (بإضرام النار فيها وبنسفها بالديناميت بزرع ألغام في حطامها)، وبخاصة في حالة مراكز سكانية يصعب ضبطها؛ وإما بالنهوض بعمليات تمشيط وتفتيش بحسب التوجهات التالية: تطويق

(١) تيودور كاتس، الطنطورة: تحقيق حول (مذبحة منسية)، تر: محمد حمزة غنايم، الكرمل، العدد ٦٣، رام الله، ٢٠٠٠، .

القرية والتحقيق في الداخل. وفي حال المقاومة يجب القضاء على القوة العسكرية ويجب طرد السكان خارج حدود الدولة»[١].

ولهذا السبب، فقد رأى بابه أن التطور الهستوريوغرافي الصهيوني والإسرائيلي لفترة (الييشوف) والنزاع هو تطور بطيء ولا يحافظ على الرابطة الضرورية لدور التبدلات في كتابة التاريخ، وذلك - قبل كل شيء - لأن موجة التأريخ الجديد لسنة ١٩٤٨ ناتجة بالأساس عن كشوفات أرشيفية، وليست تحديداً من منطلق الوعي بتعاقب الزمان وتحولاته. إضافة إلى:

١- إحساس الخصوصية الذي يميّز الهستوريوغرافية الصهيونية.

٢- الإيمان القومي الراسخ بالوضعية التاريخية بوصفها أداة واحدة ووحيدة متيسرة لتحليل الماضي.

هذان المفهومان يناقض بعضهما بعضاً، لكنهما من السمات النموذجية جداً للهستوريوغرافية القومية الإيديولوجية[٢].

في عام ٢٠٠٦، أصدر بابه كتابه (التطهير العرقي في فلسطين)، الذي أكّد فيه أفكاره السابقة حول تهجير وطرد وقتل الفلسطينيين من قبل القوات اليهودية في عام ٤٨، مستنداً إلى وثائق ومراسلات داخلية من أرشيفات تفتح للمرة الأولى.

تجلّت أهمية الكتاب باحتوائه وثائق أرشيفية تكشف عن وجود خطة رسمية ومفصلة لإفراغ البلاد من الفلسطينيين، هي الخطة (د)، التي اعتبرت، لدى المؤرخين، خطة للاحتلال فقط.

---

(١) بابه، صنع الصراع، من: فيدال.

(٢) إيلان بابه، ١٩٤٨ والتاريخ الإسرائيلي، تر: أنطوان شلحت، الكرمل، ٥٥-٥٦، ١٩٩٨، ٨١.

أكد بابه أن فكرة التطهير العرقي ولدت مع نشوء الصهيونية، إلا أنها حولتها لخطة عندما بات اليهود ثلث سكان البلاد، لافتاً إلى أن الخطط "ا"(١٩٣٠) و"ب" (١٩٤٦) و"ج" (١٩٤٧) تتحدث عن ذلك، لكن الخطة "د" (١٩٤٨) تحدد معالم خطة التطهير العرقي بوضوح وبشكل صريح.

لقد أرادت الحركة الصهيونية إقامة " دولة تابعة لمجموعة إثنية واحدة، وفي مرحلة من مراحلها، خصوصاً في العام ١٩٤٨، ولهذا قامت بكل المذابح ضد الشعب الفلسطيني"[١].

يقول بابه:

" كانت الخطة تقوم بالأساس على معلومات استخباراتية؛ تم خلالها جمع كمية هائلة من المعلومات عن الفلسطينيين منذ سنوات الثلاثين، بلغت حد التعرف على عدد السكان وعدد البنادق والأشجار والمواشي والدجاجات بل الثمرات على كل شجرة في القرى الفلسطينية، وذلك ضمن آلاف (ملفات القرى) التي أشرف على وضعها الناشط عزرا دانين الذي دس المستعربين في المجتمع الفلسطيني مستغلين حسن الضيافة لجمع المعلومات ..[لذلك] لا أستطيع أن أكتب بشكل بارد حول تطهير عرقي، ولاسيما أن ذلك يتواصل حتى اليوم"[٢].

ويدحض (آفي شلايم) في كتابه (الجدار الحديدي: إسرائيل والعالم العربي)، الأسباب الرسمية المعلنة من قبل إسرائيل حول عدم التوصل إلى سلام بينها وبين العرب، والتي كان أبرزها مقولة (التصلب العربي).

---

(١) الرياض دوت كوم. كتاب جديد لمؤرخ إسرائيلي يكشف عن التطهير العرقي ضد الفلسطينيين في العام ٤٨، فوزي الأسمر.

(٢) الجزيرة نت، المعرفة، باحث إسرائيلي يروي قصة التطهير العرقي في فلسطين، عرض: وديع عواودة.

ويرى أن إسرائيل ما بعد حرب عام ١٩٤٨ كانت أكثر تصلباً من الدول العربية، ولذلك فإنها تتحمل القسط الأكبر من مسؤولية الانسداد السياسي الذي تلا النهاية الرسمية للأعمال العدوانية بين الجهتين. أما الدليل الذي يهتدي به هؤلاء فيقوم في الأساس على المصادر الإسرائيلية الرسمية. ويؤكد شلايم على أن ملفات وزارة الخارجية الإسرائيلية تطفح بالأدلة على مقترحات السلام العربية واستعداد العرب للتفاوض مع إسرائيل من سبتمبر/ أيلول عام ١٩٤٨ فصاعداً .

يورد شلايم الأسباب بعائقين:

الأول هو ثمن السلام مع العرب. وتمحورت نقطتا الخلاف حيال مسألتين أساسيتين هما: اللاجئون والحدود.

والثاني هو الرأي العام العربي، فمن المهم، برأيه، التفريق "بين الجماهير العربية والحكام العرب. إذ اشتدت حدة الكراهية والحقد على الصعيد العربي إزاء الدولة اليهودية حداً بعيداً في أعقاب خسارة فلسطين وتذوق مرارة الهزيمة العسكرية. غير أن الحكام العرب، في المقابل، أبدوا قدراً مدهشاً من البراغماتية بعيد الأحداث نفسها. فبعد الانتباه من سكرة الهزيمة العسكرية على أيدي الدولة اليهودية الوليدة، كانوا جميعاً على استعداد للاعتراف بإسرائيل والتفاوض معها مباشرة، وحتى التوصل إلى سلام معها. وكان لا بد أن يدفع كل واحد منهم على حدة ثمناً من أراضي دولته مقابل السلام مع إسرائيل، كما لم يرفض أحد من هؤلاء الحديث مع إسرائيل"[١].

لكن بن غوريون، حسب شلايم، كانت لديه أولويات تمثلت في بناء

---

(١) الجزيرة دوت نت، المعرفة، الجدار الحديدي: إسرائيل والعالم العربي، آفي شلايم، ٢٠٠٠. عرض: خالد الحروب.

الدولة وزيادة أعداد المهاجرين والتنمية الاقتصادية وتدعيم استقلال إسرائيل الحديثة، إن بن غوريون كان يدرك في أن التوصل إلى اتفاقيات سلام معناه اضطرار إسرائيل إلى التخلي عن جزء من الأراضي، والقبول بعودة عدد من اللاجئين الفلسطينيين إلى أراضيهم.

ومن هنا "يمكن تفسير رفض بن غوريون لمقترحات السلام التي طرحها الملك فاروق أواخر سبتمبر/ أيلول ١٩٤٨، ومبادرة حسني الزعيم ربيع عام ١٩٤٩... لا بل إن الزعيم استمات لفتح حوار مباشر وعالي المستوى بين قيادتي البلدين، غير أنه ما من أحد كان يصغي في الطرف الآخر .. لقد قدم الزعيم كل الفرص لإسرائيل لترفع أسس التعايش السلمي"[١].

في كتابه المشترك مع (يوجين روغان) المعنون (حرب فلسطين: إعادة كتابة تاريخ حرب ١٩٤٨)، يعود شلايم إلى البداية- حرب٤٨. ليعيد مع روغان كتابة تاريخ تلك الحرب في منهج بحثي ثلاثي الأبعاد:

البعد الأول: هو استخدام آخر ما كشف من وثائق رسمية كانت في قيد الأسرار، سواء في إسرائيل أو بريطانية أو الولايات المتحدة.

البعد الثاني: هو تحدي جملة من المقولات التقليدية السائدة، خاصة في الأدبيات الغربية والإسرائيلية حول تلك الحرب ومسارها والتحضير لها ونتائجها.

البعد الثالث: هو استكتاب مؤرخين مختصين في فصول الكتاب التي ناقش كل منها دور إحدى الدول أو الجماعات الرئيسية في الحرب (رشيد الخالدي وبني موريس عن الفلسطينيين، آفي شلايم عن إسرائيل، يوجين روغان عن الأردن، جوشوا لاندس عن سورية، تشارلز تريب عن

(١) نفسه.

العراق، فواز جرجس عن مصر، وليلى بارسونز عن الدروز). وفي ختام تلك المساهمات كتب (إدوارد سعيد) فصلاً بعنوان (نتائج الـ١٩٤٨) أجمل فيه الآثار التي انعكست عن تلك الحرب لجهة تشتيت الشعب الفلسطيني ومحاولة طمس وجوده ومحو هويته، والوحشية الصهيونية التي أرادت قلب عدالة القضية وتصوير الجاني بأنه الضحية، ونجاحها في استعطاف الرأي العام الغربي لدعم مشروعها الاستيطاني في فلسطين.

كانت مساهمة شلايم حول تفاصيل ما قبل الحرب، خاصة على صعيد العلاقات السرية التواطئية بين الوكالة اليهودية وزعماء المنظمات الصهيونية من جهة وبعض الأطراف العربية من جهة أخرى، فهي مثيرة ومحبطة في آن معاً. فهناك أولاً تفصيل موثق بشأن الاجتماع السري بين الملك عبد الله وغولدا مائير، رئيسة الوكالة اليهودية، في ١٧نوفمبر/ تشرين الثاني ١٩٤٧، حول موافقة الملك عبد الله على قرار التقسيم الذي كان قيد الإعلان في الأمم المتحدة. وفي ذلك الاجتماع اتفق الطرفان على أن يحتل الجيش الأردني الجزء المخصص للعرب من فلسطين بحسب قرار التقسيم، وتعهد الملك ألا يصل الجيش الأردني إلى المناطق المخصصة لإسرائيل بحسب ذلك القرار، وفي المقابل فإن إسرائيل سوف تحترم وتقر بالسيطرة الأردنية على الأراضي التي سيطرت عليها، والتي سوف تعرف لاحقاً باسم الضفة الغربية.

يكشف شلايم عن اتصالات مثيرة قبيل الحرب بين زعماء من منظمة الهاغاناه و(فوزي القاوقجي)، قائد الفيلق العربي الذي شكّلته الجامعة العربية. ويعتمد شلايم على وثائق إسرائيلية وبريطانية رُفعت عنها السرية مؤخراً، ليستعرض اجتماعات تمت بين القاوقجي و(جوشوا بالمون)، أحد أهم ضباط استخبارات الهاغاناه، وأول رئيس لجهاز الموساد الإسرائيلي بعد قيام إسرائيل. كان القاوقجي على عداء مستحكم مع الحاج

(أمين الحسيني) مفتي القدس وابن عمه(عبد القادر الحسيني) وكذلك (حسن سلامة) أحد القادة العسكريين للقوات الشعبية التي أنشأها الحسيني. استغلت الهاغاناه ذلك العداء واجتمع بالمون، الذي يتحدث العربية بطلاقة، مع القاوقجي في اليوم الأول من نيسان في غابة قريبة من قرية (نور الشمس)، واتفق معه على عدم التدخل في أي معركة تقوم بين الهاغاناه وقوات عبد القادر الحسيني. وبالفعل قامت الهاغاناه بشن معركة كبيرة بعد ذلك بأربعة أيام أي في ٤أبريل/ نيسان لفتح طريق القدس- تل أبيب، دمرت أثناءها مقر قيادة عبد القادر الحسيني في رام الله. وبعدها كانت معركة القسطل الشهيرة حيث هاتف الحسيني القاوقجي طالباً إرسال قوات مساندة، لكن القاوقجي، الذي كانت لديه ذخائر وأسلحة من الجامعة العربية، اعتذر وزعم أنه لا يملك أي أسلحة، وكانت استخبارات الهاغاناه قد رصدت المكالمة الهاتفية وتأكدت من التزام القاوقجي باتفاقه مع بالمون[١].

أما(توم سيغيف) فيذكر في كتابه (المليون السابع) توثيقاً لمرحلة الحرب الأولى بكلام على لسان المكلف بالزراعة (أهارون زسلنغ) وُجِّه لمجلس الوزراء المنعقد في ١٧/ ١١/ ١٩٤٨:

" لم يغمض لي جفن هذه الليلة. إن ما يجرح نفسي ونفوس أسرتي ونفوسنا جميعاً ... اليهود أيضاً يتصرفون الآن كالنازيين، وكياني كله مزعزع من جراء ذلك "[٢].

الأمر لم يتوقف عند هذا الحد، بل اعتمدت الحكومة الإسرائيلية، بعد ذلك، سياسة متعنتة للحيلولة دون عودة اللاجئين التي طالبت بها الجمعية

(١) الجزيرة نت، المعرفة، حرب فلسطين: إعادة كتابة تاريخ ١٩٤٨.

(٢) توم سيغيف، المليون السابع-الإسرائيليون والهولوكوست، منشورات هل وانغ، نيويورك،١٩٩٣. من: الكرمل:٥٣، ١٩٩٧، قراءة: حسن خضر،٢٦.

العامة للأمم المتحدة منذ ١١/ ١٢/١٩٤٨. وسياسات إسرائيل تمثلت في تدمير القرى أو تهويدها (حوالي٤٠٠ قرية). وبحسب إحصاء أجري عام ١٩٥٢ وضعت إسرائيل يدها على٧٣٠٠ غرفة سكن في بيوت متروكة، وعلى ٧٨٠٠ حانوت ومشغل ومستودع، وعلى ٥ ملايين ليرة فلسطينية من حسابات مصرفية، ولاسيما على ٣٠٠ ألف هكتار من الأرض[١].

ويعود (سمحا فلابن) إلى الهدف المتضمن في الخطة (د)، ويخلص إلى أنه كان ضم الأراضي، وما يستتبعه ذلك من تدمير للقرى الفلسطينية وإقامة قرى يهودية مكانها. وهذا الواقع هو الذي عرّض مئات الآلاف من الفلسطينيين للترهيب والإرهاب مما دفعهم إلى الفرار وهم مذعورون. وفي الوقت نفسه كان بن غوريون يقوم بطرد غيرهم من الفلسطينيين ويخطط لعملية الطرد وينفذها بعد خطة الأمم المتحدة بشأن التقسيم.

يخلص فلابن إلى التأكيد بأن خطة بن غوريون وهدفه النهائي كان إجلاء أكبر عدد ممكن من العرب عن الدولة اليهودية. وبذلك يستنتج فلابن أن هروب الفلسطينيين كان نتيجة للإرهاب الممارس ضدهم. وهو يرى بأن ما نشر مؤخراً من آلاف الوثائق من السجلات الرسمية الإسرائيلية والصهيونية وكذلك مذكرات بن غوريون عن الحرب ينفي وجود دليل على صحة الادعاءات الإسرائيلية (بأن الزعماء العرب أمروا الفلسطينيين بالهرب). بل إن ما نشر من هذه الوثائق يدحض صحة هذه الادعاءات. وهذا ما يؤكده معظم المؤرخين الجدد ومنهم بيني موريس.

أما عن التدخل العسكري للدول العربية فيقول فلابن: إن تحرك الإسرائيليين أتى مبكراً في الأسابيع الأولى التالية لقرار التقسيم. وكانت

(١) سمحا فلابن، ولادة إسرائيل: الأسطورة والواقع، بانيثيون للنشر، نيويورك،١٩٧٧. من: فيدال.

المرة الأولى التي اجتمع فيها رؤساء الأركان العرب للعمل على وضع خطة للتدخل العسكري كان في ٣٠/ ٤/ ١٩٤٨ (أي قبل ١٥ يوماً فقط من تدخلهم الفعلي الذي اضطروا لتنفيذه بعشوائية ودون تخطيط كاف تحت ضغط التهجير القسري للفلسطينيين بعد ترهيبهم). ويتابع: حتى في هذا الوقت المتأخر كان القادة العرب يبحثون بشكل يائس عن صيغة ما لحفظ ماء الوجه، تخلصهم من الالتزام بالتحرك العسكري. (وهذا ما يؤكده تقرير السفير الأميركي في القاهرة آنذاك بأن معنويات العرب متدنية ونرى بأنهم يرحبون الآن بأية صيغة لحفظ ماء الوجه، فيما لو أدت إلى منع الحرب المكشوفة...)[١].

ويستعرض (باروخ كيمرلنغ) وقائع تاريخية أرست حالة النكبة، إذ اختفت أكثر من ٣٥٠ قرية عن الوجود، وغابت الحياة العربية المدنية عن يافا التي وصل تعداد سكانها في فلسطين إلى ٨٠٠٠٠ نسمة، وبقي فيها ٣٠٠٠ نسمة بعد قيام الدولة اليهودية[٢].

ويركز (أمنون راز- كركوتسكين) على الشخصيات الإسرائيلية التي دافعت عن فكرة الدولة المزدوجة القومية، مثل (يهودا ماغنس).

في عام ١٩٤٥ كتبت (حنا أرندت)، التي كانت من أنصار فكرة الدولة المزدوجة القومية، تقول: إن السياسة الصهيونية "ستؤدي إما لطرد العرب، وإما لتحويلهم إلى مواطنين من الدرجة الثانية في البلاد. ما حدث بالتالي، أننا حصلنا على الاثنين! في ضوء هذا الموقف، يبدو الادعاء الصهيوني اللاحق بأن العرب هم سبب الطرد، زعماً سخيفاً"[٣].

---

(١) إنترنت، مستقبليات دوت كوم، سمحا فلابن.

(٢) مهاجرون، مستوطنون، سكان أصلانيون، باروخ كيمرلينغ، منشورات عام عوفيد- تل أبيب، ٢٠٠٤، عرب٤٨ دوت كوم/ أحمد أبو حسين.

(٣) المؤرخون الجدد وأسئلة ثقافة ما بعد الصهيونية، أمنون راز كركوتسكين ويني موريس كمثل، محمد حمزة غنايم، الكرمل، ٥٨، ١٩٩٩. ، ٨٤-٨٥.

ثانياً- فكرة الترانسفير

"هذا الترانسفير الذي جرى تنفيذه لم يكن- حسبما زعم ناطقون عرب في وقت لاحق- ثمرة تخطيط مسبق أو تطبيقاً لخطة عليا معدة سلفاً، ولا حتى ثمرة سياسة رسمية ومنهجية لزعماء اليشوف. لكن لاشك أن فكرة الترانسفير كانت موجودة في خلفية تفكير زعماء اليشوف (وعلى رأسهم دافيد بن غوريون) وقادة الجيش الإسرائيلي، وعندما انفجرت أزمة ١٩٤٧-١٩٤٨ وتفاقمت - بداية - إلى حرب أهلية مع عرب فلسطين ومن ثم إلى حرب شاملة ضد دول عربية، أعطى هؤلاء الزعماء والقادة تعبيراً للفكرة وطبقوها وجعلوها واقعاً، سواء عن سبق إصرار ومعرفة أو عن تساوق مع الأحداث"(١).

إن فكرة الترانسفير عميقة الجذور في الصهيونية منذ انطلاقها. كتب (هرتزل) في يومياته، منذ سنة ١٨٩٥، ما يلي:

" لدى امتلاك البلاد فإننا سنجلب فائدة مادية فورية على الدولة التي ستقبلنا. الأراضي الخاصة من مناطق البلاد التي سيجري تسليمها لنا ينبغي علينا أن نستلّها رويداً رويداً من أيدي أصحابها. والسكان الفقراء سنسعى لنقلهم خلف الحدود دون ضجيج، بواسطة منحهم عملاً في البلدان التي سينتقلون إليها. لكن في بلادنا سنمنع عنهم إمكانية أي شغل .. نقل الأراضي إلى سيطرتنا وإخراج الفقراء من دولتنا يجب أن يتمّا بنعومة وحذر"(٢).

رضي قادة الصهيونية بقرارات لجنة (بيل) البريطانية بالتقسيم، لكنهم لم

---

(١) التأريخ الصهيوني وفكرة الترانسفير، بيني موريس، الكرمل، ٦٧، ٢٠٠١، ص١٩١.

(٢) التأريخ، موريس، ص ١٩٢، من: ت. هرتزل، اليوميات، تل أبيب، ١٩٦٠، ص٧١، ١٨٩٥/٦/١٢.

يتخلوا عن قناعاتهم بحلول القوة والتوسع. ولقد عبّر بن غوريون عن الرغبة بالتوسع في مناسبات مختلفة، فمثلاً في الخامس من تشرين الأول ١٩٣٧ كتب إلى ابنه عاموس أنه إذا جرى تسليم النقب فعلاً للعرب (حسبما ورد في توصيات لجنة بيل) فلا مهرب أمام الدولة اليهودية إلا أن تحتل - في نهاية الأمر - المنطقة بقوة السلاح؛ " لأنه لا يمكن لنا تحمّل أن تبقى مساحات شاسعة من الأرض غير المأهولة خالية بينما في مقدورها أن تستوعب عشرات الآلاف من اليهود"، وأضاف أيضاً " وإذا ما اضطررنا إلى استخدام القوة فسنستخدمها من غير تردد، لكن فقط حين لا يبقى أمامنا خيار آخر ... إذا اضطررنا إلى استخدام القوة فليس من أجل طرد العرب من النقب أو من شرق الأردن، وإنما من أجل أن نؤمن لأنفسنا الحق الذي نستأهله في الاستيطان هناك"[١].

هذه الفقرة، كما يقول موريس، شطبها بن غوريون تماماً من صيغة الرسالة نفسها التي ظهرت في كتابه (رسائل إلى بولا والأولاد) الصادر في سنة ١٩٦٨[٢].

بقي أمر الترانسفير بين العلن والسرية حتى سنوات ١٩٤٤-١٩٤٥ عندما تبنى حزب العمال البريطاني فكرة الترانسفير في برنامجه، " لكن بن غوريون فهم أن أية تصريحات زائدة في تأييد الترانسفير ستلحق الضرر بالحركة الصهيونية، وأن من الأفضل عدم الإدلاء بتصريحات علنية في هذا الخصوص ... وفي أعقاب هذا التحول اهتم بن غوريون وسائر زعماء الصهيونية بأن تشطب أو تحفظ طيّ الكتمان تصريحاتهم السابقة المؤيدة للترانسفير بكل قوة. وبعد قيام الدولة واصل زعماء الصهيونية جهودهم الرامية إلى إخفاء أقوال صادرة عنهم في الموضوع قبل ١٩٤٨.

---

(١) التأريخ، ١٩٢، من: مكاتبات دافيد بن غوريون، أرشيف الجيش الإسرائيلي.

(٢) نفسه، ص١٩٣.

في السنوات الأخيرة تسلّل هذا الصمت والشطب إلى عملية التأريخ الصهيونية، الرسمية وشبه الرسمية. وفي أيامنا، يمكن أن نقرأ أبحاثاً مطوّلة حول سنوات الثلاثين والأربعين لا يكاد يرد ذكر فيها لفكرة الترانسفير وانجذاب زعماء الصهيونية إليها»[١].

ويورد موريس مواقف عدة قادة وزعماء للصهيونية (متشددين ومعتدلين) يؤيدون فكرة الترانسفير صراحة، مثل: وايزمن، موشيه غليكسون، آرثور روبين.

«لم يكن الخوض في فكرة الترانسفير، كحل للمشكلة العربية في أرض إسرائيل، مقتصراً على القيادة الصهيونية. ففي تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٣٩ اقترح هاري سانت جون فيلبي، المستشرق الانكليزي ومستشار الملك السعودي عبد العزيز بن سعود، على القيادة الصهيونية وعلى موظفين رسميين بريطانيين التسوية التالية: تسليم أرض إسرائيل كلها لليهود ويجري العمل على منح استقلال للعرب وإقامة دولة عربية وحدوية- فيدرالية تضم الدول العربية القائمة (السعودية، العراق، سورية، الأردن، ...إلخ) تحت قيادة ابن سعود. ويظل في مقدور الدولة اليهودية العتيدة أن تكون هي أيضاً مشمولة في إطار الفيدرالية. وعندما يخرج المشروع إلى حيز التنفيذ وينقل عرب أرض إسرائيل إلى الدول العربية يهتم اليهود بأن يدفعوا لابن سعود مبلغ عشرين مليون جنيه إسترليني. ويبقى سكان عرب في فلسطين فقط في البلدة القديمة من القدس التي تصبح (فاتيكان صغرى) شرق أوسطية»[٢].

رغم كل الأمثلة الكثيرة التي يوردها لاحقاً على لسان زعماء إدارة

---

(١) نفسه، ١٩٣.

(٢) التأريخ، ١٩٤، من: شبتاي طيفت، تطور فكرة الترانسفير في الفكر الصهيوني، تل أبيب، ١٩٨٩، ص٤٢.

الوكالة اليهودية، من أمثال (موشيه شرتوك (شاريت)، يتسحاق غرونباوم، الياهو دوبكين، أليعزر كابلان، دوف يوسيف، موشيه حاييم شبيرا، فيرنر دافيدستور)، والتي سيتضح أنها تخطط وتبرمج لفكرة الترانسفير. فإن بيني موريس يعود ليقول:

"ما حدث في فلسطين سنة ١٩٤٨ لم يكن نتيجة مباشرة وتطبيقاً مبرمجاً ومنهجياً لتطلعات زعماء الييشوف الترانسفيرية في الثلاثينات والأربعينات. فالأمور لم تتطور على هذا النحو، والطريق للطرد الجماعي في ١٩٤٨ كانت أكثر التواء وتنوعاً وفوضوية. لكن لا يمكن فهم ما حدث في ١٩٤٨، بما في ذلك عمليات التهجير الجماعية ومنع عودة اللاجئين، دون فهم خلفية تفكير زعماء الييشوف، التي احتلت فكرة الترانسفير مكاناً مركزياً فيها"[(١)].

يجد موريس حلاً لمشكلة عودة اللاجئين، في جانبها الأخلاقي، فيرى أن تسمح إسرائيل بـ(عودة رمزية) فلسطينية، وذلك، فقط بعد التوصل إلى تسوية نهائية تسمح بموجبها بعودة خمسة آلاف لاجئ فقط، لكن المليون لن يرجع[(٢)].

هنا أتساءل مع الراحل (محمد حمزة غنايم) عما تبقى من جديد في كتابة موريس حول التأريخ (الجديد)، وهل يمثّل حقاً أفكار ما بعد الصهيونية، نظرياً على الأقل. وأقول نظرياً، لأن التنظير يغري الأكاديمي، لكن مهمة تجسيدها في المعطى الواقعي والسياسي تقع على عاتق حركات ومنظمات ذات طابع سياسي/ حقوقي.

اختصر موريس ما جرى بوصفه بـ(الأزمة)، ذاك الذي هو احتلال

(١) نفسه، ٢٠٣.

(٢) المؤرخون الجدد وأسئلة ثقافة ما بعد الصهيونية، أمنون راز كركوتسكين وبيني موريس كمثل، محمد حمزة غنايم، الكرمل، ٥٨، ١٩٩٩، ٩٨.

وتخطيط منظم. ومن الواضح - تبعاً لمنطقه الهستوريوغرافي - عدم الرغبة، أو القدرة ربما، في إظهار زعماء الييشوف وكأن فكرة الترانسفير موجودة في بنية عملهم التخطيطي منذ البداية، لأن في تأييده لفكرة كهذه انتصاراً للرواية الفلسطينية عن حرب ٤٨، لذلك فقد كان الترانسفير، برأيه، حلاً فرضته ظروف الحرب، وأن ما حدث كان حوادث فردية، من ضابط معين وآخر:

"كان بن غوريون راغباً بطرد عرب اللد والرملة مثلاً، لكنه لم يصدر أمراً ويتفوه به، لأنه لم يكن يرغب في أن يسجل عليه إصدار أمر كهذا ... و[لكنه لم يقل] لأي فرقة نظفوا المنطقة من العدو، وارموا السكان بعيداً عن المكان"[١].

على هذا تصبح الرواية الرسمية الفلسطينية حول قدوم الصهيونية وطرد الفلسطينيين رؤية تجانب الصواب، بل ودعائية وغير علمية، بحجة عدم وجود الوثائق التي يمكن أن يعود إليها المؤرخون الفلسطينيون، الذين نالوا حصتهم من هجوم موريس عليهم.

ومهما يكن من حق الباحث/ المثقف البحث عن منطلق أخلاقي، فإن الأمر لا يمكن اختزاله إلى سجالات لغوية، تفرز، في كثير من الأحيان، إقصاء وتهميشاً للآخر وتبخيساً لوعيه التاريخي، لأنه ليس لزاماً على المؤرخ إيجاد حلول على المستوى السياسي الواقعي.

قال (ت.إيغلتون) مرة: " على الرغم من كل الكلام على الاختلاف، والتعددية، والتغاير، فإن النظرية ما بعد الحداثية غالباً ما تعمل من خلال تقابلات ثنائية صارمة تماماً، حيث يصطف (الاختلاف) و (التعدد) وأضرابهما على نحو أنيق في جهة من السياج النظري وقد أضيفت إليهم

(١) نفسه، ١٠٤.

الصفة الإيجابية المطلقة، في حين تحتل نقائضهم أماكنها المشؤومة في الجهة الأخرى، كائنة ما تكون هذه النقائض (الوحدة، الهوية، الكلية، الكونية)»[١].

وأتساءل: أين هي فلسفة ما بعد الحداثة عند موريس عندما يقول إنه جاء إلى موضوع اللاجئين بطريق الخطأ وإنه لم يهدف - كما غيره - في التأثير في الوعي الإسرائيلي العام، إذ إنه لم يفكر بموجب هذه المصطلحات سلفاً؟

أما (أنيتا شبيرا) فقد خصصت صفحة ونصف الصفحة فقط من كتابها (حربة الحمامة)، الذي يقع في ٥٨٣ صفحة، لموضوع الترانسفير في التفكير الصهيوني. وكتبت فيهما أنه في سنوات الأربعين عارض بن غوريون الترانسفير القسري ورأى (في البرنامج برمته لا أكثر من أضغاث أحلام) ... لا تتطرق شبيرا البتة إلى آراء بن غوريون الحاسمة حول الموضوع في ١٩٣٧-١٩٣٨، والتي تحدث فيها بصراحة تامة عن تأييده للترانسفير القسري الذي يعني بكلمات بسيطة للغاية: طرد جماعي يجري تنفيذه من طرف حكومة بريطانية أو من طرف الكيان اليهودي، لدى إنشائه. وتتغاضى شبيرا عن بروتوكولات اجتماعات إدارة الوكالة اليهودية وبروتوكولات هيئات أخرى، في اجتماعات مغلقة أو شبه مغلقة، أطلق خلالها بن غوريون وجميع زعماء الصهيونية تقريباً أقوالاً حول تأييد فكرة الترانسفير في سنوات الثلاثين المتقدمة وكذلك في سنوات الأربعين»[٢].

وثمة مؤرخ آخر على هذا النسق هو شبتاي طيفت/ كاتب سيرة بن غوريون، ففي مؤلفه(تبلور فكرة الترانسفير في التفكير الصهيوني) الذي

---

(١) أوهام ما بعد الحداثة، تيري ايغلتون، ت: ثائر ديب، ط١، دار الحوار، اللاذقية، ٢٠٠٠، ص٦٠.

(٢) التأريخ، ١٩٣-١٩٤، من: أنيتا شبيرا، حربة الحمامة، تل أبيب، ١٩٩٢، ص٣٨٨.

صدر في سنة١٩٨٩، يكتب أن موضوع الترانسفير "لم يكن مطروحاً على جدول أعمال الإدارة الصهيونية قبل١٩٣٧"، وبموجب ما يقوله فإن موقف بن غوريون من الموضوع تغير في أواخر الثلاثينات وأوائل الأربعينات "من قبول الفكرة إلى الرفض التام للترانسفير القسري وكذلك للترانسفير الاختياري"[1].

ومؤخراً نشر (أوري ياروم) كتابه (جناح الترانيم)، وهو ضابط كبير بسلاح الجو الإسرائيلي ومن أنصار زعيم حركة الترانسفير رحفعام زئيفي. وفيه اعترف بالجرائم المروعة لطرد أهالي اللد والرملة نحو رام الله بالضفة الغربية ضمن عملية (داني).

يقول:

"كلما دنونا من الطريق إلى خارج اللد تراءت لنا عائلات كثيرة تفر مشياً على الأقدام وبالمراكب والعربات والدراجات الهوائية، ونساء وجوههن بارزة الحمرة وتقطر عرقاً تحمل أطفالاً يصرخون فيسارعن بالهرب خوفاً"[2].

وكشف ياروم، في حديث لصحيفة معاريف ما لم يضمنه كتابه، أن عمليات إطلاق النار على المدنيين المهجرين جاءت بتعليمات عسكرية من إسحاق رابين، وهو القائد المسؤول بالجيش الإسرائيلي عن احتلال المنطقة.

روى ياروم قصص السلب والنهب، وقتل مسنين فلسطينيين بقوا بمنازلهم، إضافة لعمليات تعذيب الفلسطينيين من قبل الاستخبارات العسكرية.

---

(١) نفسه، ١٩٤، من: شبتاي طيفت، تطور فكرة الترانسفير في الفكر الصهيوني، تل أبيب، ١٩٨٩، ص٤٢.

(٢) الجزيرة نت، مقابر ضحايا مجازر اللد والرملة عام ١٩٤٨، وديع عواودة.

حقائق جديدة .. قديمة

قد يكون اكتشاف مسألة التنسيق والتخطيط بين منفذي الجرائم الجماعية بحق الفلسطينيين غير مفاجئ للجمهور العربي والفلسطيني، وكذا الأمر للتاريخ الفلسطيني، لكن، ربما يصبح من العوامل التي تهزّ الضمير الجمعي في إسرائيل، ولاسيما أن القيادة التاريخية التي عملت على بناء الدولة، في ظروف قاهرة وسط العداء المستشري من العرب، تظهر بصفتها شخصيات إجرامية ليس إلا.

ربما ساعدت جرأة (المؤرخين الجدد) في كشف الكثير من الحقائق، ومهّدت الطريق لتقبل حقيقة الماضي، القريب. حدث هذا الأمر مثلاً مع مجزرة (كفر قاسم).

لقد كشفت محاكمة المجرمين الأحد عشر من جنود حرس الحدود الذين نفذوا المجزرة في كفر قاسم في ٢٩/ ١٠/ ١٩٥٦، والتي راح ضحيتها (٤٩) من سكان البلد الذين كانوا عائدين من عملهم في المزارع والمصانع اليهودية؛ كشفت عن صلة وثيقة بين مجموعة القتلة الذين نفذوا الجريمة وبين القيادات السياسية والعسكرية العليا (بن غوريون رئيس الوزراء ووزير الدفاع موشي ديان ورئيس أركانه وسلسلة القيادة المرتبطة بهما). لقد نفّذ هؤلاء مجموعة أوامر محددة كان لها هدف سياسي واضح.

لقد جاءت الفرصة مع بداية العدوان على مصر، فأنظار العالم مشدودة إلى ما يحدث هنالك في سيناء، فلا بد من التقاط هذا الظرف المثالي لتنفيذ المخطط (س ٥٩)، الذي يقضي بإخلاء العرب من المثلث، وذلك في إطار حرب محتملة مع الأردن.

لقد ثبت من محاضر جلسات محكمة (مالينكي)، قائد وحدة حرس الحدود التي نفذت المجزرة، ومحكمة العقيد (يسخار شدمي)، قائد أحد

الألوية المسؤولة عن الحدود مع الأردن، أن (س٥٩) لم يكن مجرد مخطط أو فكرة، بل أعدّت العدّة لتنفيذه في إطار الخطط الكلية، استعداداً للحرب.

حاولت الحكومة طمس معالم المجزرة، وخرج بن غوريون في البداية ليتحدث عن (حدث وقع في قرية عربية حدودية). لم يرد أحد أن يتحدث، ولم تقبل الحكومة أن تعترف بوقوع المجزرة، إلا بعدما فرضت بعض وسائل الإعلام، وبعض القيادات السياسية العربية واليهودية، منهم (توفيق طوبي ولطيف دوري وأوري أفنيري) على الحكومة الكشف عن حقيقة ما حدث.

لقد جاءت شهادات جزّاري كفر قاسم من حرس الحدود لتؤكد ذلك، حيث شهد قائد السرية الثانية في كتيبة (ملنكي) (يهودا فرينكنتل) بوجود مخطط مسبق لطرد عرب المثلث، أما (بنيامين كول) والذي كان ضابطاً تحت إمرة ملنكي، فقد شهد بأنه (شعر مما جاء في المنشور أن الحرب ستكون على الجبهة الشرقية ضد الأردن، ويجب تسديد لكمة لعرب المثلث حتى يهربوا إلى الجانب الآخر للحدود). وكذا الأمر مع جبرائيل دهان، وعوفر اللذين أدليا بشهادة مفادها أن الأوامر التي أصدرها ملنكي لهم قد فُهم منها أن إسرائيل معنية من وراء تنفيذ المجزرة بـ(دفع العرب على الهرب إلى الأردن بضغط الخوف والرعب).

المحاكمة كانت صورية، وانتهت بأحكام خُفضت وانتهت بعفو عام أصدره رئيس الدولة، ليتسلم بعدها المُحاكَمون مناصب رفيعة في الدولة. فقد تسلم مالينكي وظيفة ضابط الأمن في مفاعل ديمونة النووي، وتسلم جبرائيل دهان منصب مدير الدائرة العربية في بلدية الرملة[1].

---

(١) إنترنت، عرب٤٨ دوت كوم، أسرار وخفايا مجزرة كفر قاسم/ الشيخ إبراهيم عبد الله صرصور، ٢٧/١٠/٢٠٠٥ ، عرب ٤٨ دوت كوم.

ثالثاً- الموقف من ضحايا اليهود في أوربة

في كتابه (المليون السابع)، ينتقل (توم سيغيف) إلى موضوع الهولوكوست، ميدان الاختلاف الثاني الذي راجعه المؤرخون، من أجل اكتشاف ديناميات انتقالها من تجربة أثارت مشاعر الخجل والذنب لدى الإسرائيليين في السنوات الأولى من عمر الدولة، إلى مكوّن أساسي لهويتهم في العقود الأخيرة. ويمثل، بهذا المعنى، قراءة لعلاقة الإيديولوجية بالواقع.

لم تحظ الدوافع الصهيونية للمهاجرين الألمان إلى فلسطين، بتصديق اليشوف اليهودي.

يرى سيغيف أن قادة اليشوف اليهودي في فلسطين قد عرفوا بشأن توقيت الخطط الألمانية لتصفية يهود أوربة الشرقية والوسطى، لكنهم أدركوا العجز عن إنقاذ أولئك اليهود. ويبدو أن بن غوريون بشكل خاص، والوكالة اليهودية عموماً، وضعا أولوية تعزيز اليشوف اليهودي وتحضيره لمرحلة الدولة فوق أي اعتبارات أخرى. ففي الأسبوع الثاني للحرب العالمية الثانية، اجتمعت اللجنة المركزية لحزب مباي في تل أبيب وأعلن بن غوريون أن أعضاء الحزب لا يقررون مصير ما يحدث في أوربة، ولا فائدة من الكلام عن التطورات الأخيرة، بل يجب التعامل معها ككوارث طبيعية[1].

والمفارقة المثيرة للاهتمام، في هذا السياق، هي لامبالاة اليهود في فلسطين تجاه ما يجري في أوربة. ويُظهر تحليل سيغيف للوضع آنذاك، أن جهود قادة اليشوف لتعميق وعيهم بما يجري في أوربة، أو دفعهم لإظهار قدر أكبر من التضامن مع أشقائهم اليهود، لم تلق النجاح، وكان (بيرل

(١) نفسه.

كاتسنسلون)، أحد قادة الوكالة اليهودية، يشكو عدم رواج الكتب التي تتحدث عن الكارثة في أوربة.

اتسم التعامل مع الهولوكوست، في تلك الفترة، على أنه حدث ينتمي إلى الماضي ووجوب التركيز على المستقبل. فمنذ ديسمبر/ كانون الأول ١٩٤٢ نشأت في تل أبيب منظمة خاصة لمساعدة ضحايا النازية في قضايا التعويضات، وفي العام نفسه اقترح (مردخاي شنهابي)، أن يقيم الصندوق القومي اليهودي نصباً لضحايا الهولوكوست، رغم أن أغلب الضحايا - كما يقول سيغيف - كانوا على قيد الحياة، ولم تتم تصفيتهم بعد. وفي الولايات المتحدة، بدأت منظمات يهودية بحث قضية التعويضات منذ عام ١٩٤١[١].

رأى سيغيف في كتابه أن المواقف المتضاربة للاتجاهين الكبيرين في البيشوف اليهودي في فلسطين (المباي بزعامة بن غوريون واتحاد الصهيونيين التنقيحيين بزعامة جابوتنسكي) تجاه صعود النازية في ألمانية، لم يمنع من وجود قاسم مشترك بينهما، تجسّد في إدراكهما للخطر المحدق باليهود في أوربة، لكن الاتجاه الأول ميّز بين الشعب الألماني والنظام، بينما أنكر التنقيحيون هذا التمييز، رغم إعجابهم بالنازية، التي تحفظوا عليها بسبب موقفها من اليهود[٢].

استمر الموقف الملتبس من الهولوكوست حتى مطلع الخمسينيات، عندما طرح بن غوريون موضوع الحصول على تعويضات من ألمانية. نشب الصراع بين بن غوريون والاتجاه العمالي عموماً، وبين مناحيم بيغن، وريث الصهيونية التنقيحية وزعيم حزب حيروت. وضع بن غوريون مصلحة

(١) نفسه، ص٢٥٧.

(٢) نفسه، ص٢٥٦.

الدولة فوق الاعتبارات العاطفية أو الأخلاقية، بينما وضع بيغن العاطفة فوق المصلحة السياسية. أما الاتجاهات الدينية الأرثوذكسية، التي شاركت في السجال، فوضعت الله فوق الدولة.

كان هدف بن غوريون اعتراف ألمانية، والدول المتضررة في الحرب بإسرائيل كوريث لليهود وناطق باسمهم، وتثبيت حقيقة أن ضحايا الهولوكوست كانوا مواطنين محتملين خسرتهم الدولة اليهودية بعد قيامها[١].

ترافقاً مع هذا كانت المقترحات اللاحقة هي صوغ التاريخ والهوية على أسس ميثو-سياسية.

مهما يكن من أمر، أثارت قضية أخرى، تعرف بـ(قضية كاستنر)، موضوع الهولوكوست. وهي تستمد أهميتها من الاتهام الموجه إلى (رودلف كاستنر)، أحد نشطاء الصهيونية في هنغارية خلال الحرب، وأحد كبار الموظفين في الدولة بعد قيامها. فقد اتهم أحد اليهود الهنغاريين كاستنر بالتواطؤ مع الألمان. وحوّلت الأحزاب المعادية للعماليين محاكمة كاستنر، في إسرائيل، إلى محاكمة للمباي والوكالة اليهودية، بدعوى عدم بذل الجهود الكافية لإنقاذ اليهود.

طرحت هذه المحاكمة موضوعاً مؤلماً هو ذهاب يهود أوربة (كالخراف إلى المسلخ)، التعبير الذي استخدمه معظم أبناء الييشوف وقادتهم أيضاً، في وصف ضحايا الهولوكوست. وقد أثار هذا الخنوع حنقهم وخجلهم، بدافع من المنطلقات الصهيونية التي تعزز صورة اليهودي الجديد، الشجاع والمحارب. وعلى خلفية هذا التناقض أُسدلت في السنوات الأولى ستارة كثيفة من الصمت حول الهولوكوست.

---

(١) نفسه، ص٢٥٧.

لكن اختطاف (أيخمان) عام١٩٦٠ ومحاكمته وإعدامه في إسرائيل، كان الحدث الذي فتح ملف الهولوكوست ولن يغلقه. فقد أصر بن غوريون على محاكمته في إسرائيل وعلى أساس جرائمه ضد اليهود وليس ضد الإنسانية، لأن ذلك يمنع مقارنة هذه الجريمة مع جرائم أخرى، وتؤكد أن الهولوكوست حدث لأن اليهود كانوا في المنفى. كما تذكّر العالم بضرورة مساعدة الدولة اليهودية. وتعزز فكرة أن الدعاية المعادية للصهيونية، ليست سوى عداء لليهود، وأن محاربة اللاسامية تستدعي دعم إسرائيل[1].

المحاكمة استهدفت الحيلولة دون تحويل الهولوكوست إلى موضوع للمقارنة، كما عززت الاتجاه التقليدي، الذي تبنته الدولة منذ الأيام الأولى لقيامها: احتكار الدلالة الرمزية للهولوكوست. ففي مطلع الخمسينيات فكّر يهود فرنسة ببناء نصب تذكاري للضحايا في باريس، لكن إسرائيل قاومت الفكرة، وحالت دون تحقيقها، لأنها ستضعف من مركزيتها بالنسبة إلى اليهود.

ولعل حنا أرندت التي واكبت المحاكمة كصحافية في القدس، وكتبت على إثرها كتابها الشهير (أيخمان في القدس) كانت بين أشخاص قلائل مكنتهم شجاعتهم من نقد المحتوى الإيديولوجي لمحاكمة أيخمان. لأن المحاكمة ركزت على الهولوكوست، بدلاً من التركيز على الجرائم المحددة التي ارتكبها المتهم، واستهدفت تعزيز صورة إسرائيل كوريث لليهود وكناطق باسمهم، وربما لهذا السبب لم يترجم كتابها إلى العبرية حتى الآن.

مع وصول بيغن إلى السلطة عام ١٩٧٧، سادت ثقافة الهولوكوست في الديانة المدنية الإسرائيلية، بعد اكتسابها نفوذاً واسعاً في المجتمع

(١) نفسه، ص٢٥٩(بتصرف).

الإسرائيلي بعد حرب أكتوبر/ تشرين الأول. والمفارقة أن سيغيف ينسف جزءاً من الأسطورة الشخصية لبيغن، الذي تحدث مراراً عن رؤية أبويه يقتلان على يد النازي، فيثبت أنه لم يكن موجوداً في بولندة آنذاك[١].

وإذا كان (بابه) قد رأى أن اقتحام المسائل المعنوية والخلقية لإطار البحث العلمي بشأن الصهيونية شكّل إيذاناً بتعبيد طريق، لم تكن مشقوقة من قبل، أمام نظرة متفحصة جديدة للهولوكوست وتأثيراته المختلفة على المجتمع الإسرائيلي[٢]؛ فإن مراجعة الهولوكوست امتدت لتطال الشك في عدد الضحايا (٦ مليون). فقد تم دحضه من قبل عدة دراسات مثل الدراسات الديموغرافية (يوريا أنغلمان)، والدراسات الصحية، إضافة إلى كثير من الدارسين والمؤرخين اليهود الذين شككوا في هذا الرقم (هوارد ساخار، يهودا باور، نورمان فنكلشتين وهو من أب وأم ناجيين من المحرقة).

وفي كتابها (ذهب اليهود)، تعطي (عيديت زرطال) إشارات قوية على أن يهود (الصابرا) تبنوا موقفاً متعالياً ورافضاً إزاء الناجين من أوربة ومأزقهم، وهو موقف خلّف آثاراً عميقة في نفوس أولئك الناجين من الهولوكوست والذين هاجروا إلى فلسطين. وتغذى هذا الموقف من وقائع تعامل قيادة الييشوف وبالأخص مع المهاجرين الألمان[٣].

لقد أصبح الهولوكوست المكوّن الأساس في تكوين الهوية وتعريفها بالنسبة إلى الذات اليهودية.

---

(١) نفسه، ص٢٥٩.

(٢) إيلان بابه، (ما بعد الصهيونية: توجهات جديدة في الخطاب الأكاديمي الإسرائيلي حول الفلسطينيين والعرب)، مجلة الدراسات الفلسطينية، بيروت، العدد ٣١، ١٩٩٧، ص ٧٧-٩٥.

(٣) مهجة دوت كوم، منتديات انتفاضة فلسطين، الهولوكوست وصورة (اليهودي الجديد)، أنطوان شلحت.

وبالمعنى الثقافي، هناك حاجة للهولوكوست لأن الصهيونية أرادت خلق إنسان جديد، لا صلة له بالماضي أو بالتاريخ اليهودي، لذلك تزداد أهميته لمنح الهوية الإسرائيلية تجربة جمعية تموضع علاقتها بالتاريخ اليهودي، وتعززها بعناصر يهودية[١].

وفي هذا السياق تجدر الإشارة إلى نقطتين:

١- حملت الصهيونية كراهية مطلقة لليهودي في المنفى، ووعدت مريديها بالإنسان الجديد. لذلك كانت المسّادا، إلى ما قبل عقدين، رمزاً للهوية العلمانية الجديدة، التي تؤكد تطبيع الحياة اليهودية. أما الهولوكوست فيؤكد استحالة التطبيع، ويعيد إنتاج الدولة كغيتو جديد.

٢- كانت الصهيونية الهرتسلية ضمانة لحل مشكلة الحاضر اليهودي، الذي يهدده الاندماج. وبدا - لوهلة من الزمن - أن الهولوكوست أثبت صحة هذه الفرضية، لكنه لم يكن كافياً لدفع يهود العالم للهجرة إلى إسرائيل، ولم يوقف سيرورة الاندماج، وبالتالي أصبحت الصهيونية ضمانة لحل مشكلة المستقبل، كما أصبح وجود المنفى ضرورياً لاستمرار الدولة[٢].

أخيراً، لا يجب النظر إلى العناصر السائدة في الهوية والديانة المدنية في إسرائيل كحالات نهائية، لأن الهوية الإسرائيلية في طور التكوين. وما يحكم هيمنة هذا العنصر أو ذاك يرتبط بمجريات الصراع العربي الفلسطيني/ الإسرائيلي وسُبل حله.

---

(١) توم سيغيف، المليون السابع-الإسرائيليون والهولوكوست، منشورات هل ووانغ، نيويورك،١٩٩٣. من: الكرمل: ٥٣، ١٩٩٧، قراءة: حسن خضر، ص٢٥٩.

(٢) نفسه، ص ٢٥٩-٢٦٠.

هل يكفي الكشف عن المواد الأرشيفية كي يقوم علم التأريخ بتأسيس نقد وبالتالي رؤية ورواية تاريخية جديدة؟.

يعد فهم وممارسة المؤرخ لعمله من أكثر الدلائل والعلامات التي يمكن أن ترشدنا نحو ملامح الصورة التاريخية الجديدة، إن كانت فعلاً جديدة.

فمن خصائص المؤرخ الجديد:

١- جاهزيته لأن يعترف- خلافاً لزملائه في الماضي- بوجود افتراضات ومواقف مسبقة وذلك بصورة جلية ودقيقة قبل أن يشرع بالبحث.

٢- المقدرة على الفصل بين القاعدة والاستثناء بواسطة عقد مقارنات منهجية على طول مفاصل الزمان والمكان.

٣- نزوعه إلى تحديد تعابيره بحسب مفتاح مهني (محايد) يتأبى، قدر الإمكان، استعمال مصطلحات مشحونة للأطراف التي تشكل موضوع البحث.

هل اتسمت مراجعات (المؤرخين الجدد) بالخصائص السابقة، أي هل هي ناقضت الوعي الإسرائيلي عن نشوء الدولة والجرائم المرافقة لها بحق الفلسطينيين. وهل وصلت تساؤلاتهم إلى موضوع (الشرعية)؟.

لقد تزامن احتراف كتابة التاريخ الصهيوني مع ظهور الصهيونية كقوة اجتماعية وسياسية هامة في أرض إسرائيل، بينما تبلورت الهستوريوغرافية الإسرائيلية، التي أكملت طريق سابقتها، فور قيام الدولة. وعلى نسق سائر الحركات القومية، التي أنشأت دولاً قومية، وضع آباء الصهيونية الأرض/ إسرائيلية وجيل مؤسسي الدولة الأرشيفات تحت تصرف رعيل المؤرخين الأوَل. وفيما بعد، في الخمسينيات، فعلت الأمر، نفسه بصورة منظمة،

الدولة ذاتها. ووفق ما يقوله المؤرخ يعقوب كاتس فإن عملية احتراف الهستوريوغرافية الصهيونية تمت في الدياسبورا بالتزامن مع عملية الاحتراف الأوربية ذاتها وفي موازاتها[١].

وقدّم الأرشيف الصهيوني الأول في برلين الذي أُنشئ في سنة١٩١٩ ومن بعده المجاميع الخاصة لرؤساء الحركة الصهيونية، المواد الأولية من أجل ترسيخ المسوغات الإيديولوجية بطريقة أكاديمية[٢].

يرى بابه أن " المؤرخ الجديد للصهيونية أو لإسرائيل يكون مهموماً بأسئلة المعقولية الذهنية والفكرية أكثر من أسئلة الموضوعية التاريخية. يكون يقظاً لانعدام قدرته على طرح موقف أو صيغة محايدة للنزاع، ولهذا يسعى من أجل إعادة فحص حركته ومجتمعه وقوميته بأدوات مساوية لتلك التي يدرس بواسطتها الجانب الآخر. لا تكون الحالة الصهيونية أو الإسرائيلية، في قراءته، حالة استثنائية، ولهذا لا يتعين عليه أن يخترع أدوات بحث خصوصية. يُخضع للنقد ممارسات النخبة الصهيونية وكذلك روايتها التاريخية (ناراتيف)، التي سلّم بها حتى الآن تسليماً تاماً. ومن الجائز أن ينصرف بوصفه مؤرخاً، لا عالم اجتماع أو أنثروبولوجياً، إلى دراسة التاريخ الاجتماعي للنزاع لكي يفحص إلى أي مدى أصبح المجتمعان في طرفي المتراس ضحايا لسياسة النخب الحاكمة وأساطيرها ورواياتها التاريخية"[٣].

(١) إيلان بابه، ١٩٤٨ والتاريخ الإسرائيلي، تر: أنطوان شلحت، الكرمل، ٥٥-٥٦، ١٩٩٨، ٨٦.

(٢) نفسه، ٨٦.

(٣) نفسه، ٨٦.

الفصل الثاني

الهويـة

الذات .. والآخر

"لا نريد أن يصبح الإسرائيليون عرباً، من واجبنا أن نقاتل ضد روح الشرق التي تفسد الأفراد والمجتمعات، وأن نحافظ على القيم اليهودية الحقيقية كما تبلورت في الشتات".

(دافيد بن غوريون)

"حان الوقت لأولئك الذين يرغبون أن يعيشوا في سلام أن يكفّوا عن تعصّبهم العنصري ولو قليلاً، وأن يمارسوا العدالة ولو بعض الشيء".

(جمعية عرب يافا)

في حدود تعريف الهوية (الأنا والآخر)، تبرز الثنائيات المعهودة في هذا المفهوم، إذ يتم الاعتماد دائماً على منطق استعاري محدد: أحكام تصدر، سلسلة قوانين تشكل نظريات ثابتة تجاه الـ (نحن والآخر). وعلى هذا تصبح صيغ فهم الأشياء جاهزة، أو ناجزة إن شئنا الدقة. هكذا تتشكل آلية تعمل دائماً على فعل نكوصي، في جانبيه النفسي-الاجتماعي والفكري على حد سواء، في حال تعرّض المفهوم- التعريف لعملية مساءلة، هذه الآلية تتضمن عمليتين:

الأولى: هي تعريف حدود الهوية الذاتية (الذاتوية الهويانية).

الثانية: تعريف الآخر، لكن هذه المرة بالاعتماد على التعريف السابق (الثابت) للذات.

هكذا، فإن صيغ فهم العلاقة، المذكورة، تغدو سبلاً محدودة من خيارات للنظر أو لرؤية الذات والآخر، والتعريف بهما. فتصبح أساليب التفكير مصنّمة سلفاً وتصنع إدراكاً ثابتاً هو جزء من رؤية شمولية ذات طابع كلياني. ضمن هذا المنظور، بنت الهويات الكبرى ذاتها وفارقتها عن الهويات الأخرى. حتى عندما جرت مراجعات شملت إعادة الشك في التعريفات الكبرى، في حالة ما بعد الحداثة ونداءاتها بشكل خاص، تم الالتفاف مرة أخرى في صيغ تختلف في الشكل، لكنها متشابهة في المضمون.

اتكأ مفهوم العرق، كأحد محددات الذات والآخر، على ثوابت ومنظومات، مهمتها الأساسية تسويغ وتكريس حال التفرقة وعدم المساواة والرؤية التهميشية للآخر (العرق الآخر). وهذا التحديد أو الفهم هو ثابت تاريخي، لأنه ثابت كبنية في قاموس تعريف الذات، لكنه يكون قابلاً للانفتاح، فقط، على إضافة مميزات وصفات أخرى من شأنها أن تعمل على تكريس صورة العرق الآخر انطلاقاً من تثبيت الصفات الأساسية لتعريف الذات.

وفي هذا الإطار، تبدو مفاهيم مثل: الوصاية والانتداب والاحتلال، على جانب سياسي عسكري، واستشراق وتنميط وفكر كولونيالي، على جانب معرفي فكري، إحدى المقدمات المتكررة للسيطرة والهيمنة. فالمقدمات تتعدد والسيطرة تستمر وتتكرس.

يرى (بنيدكت أندرسون) في كتابه (الجماعات المتخيّلة) أنه "لا ينبغي

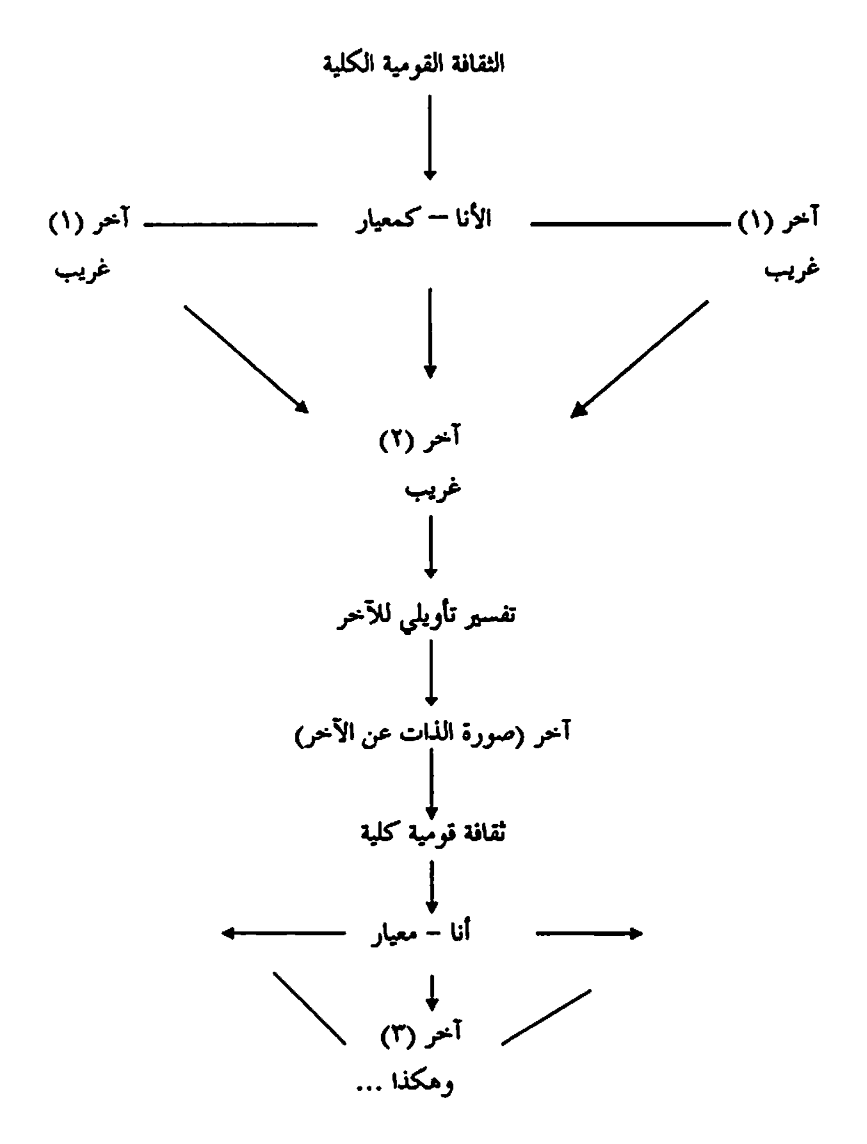
فهم القومية بمحاذاة الإيديولوجيات السياسية الواعية لذاتها، بل بمحاذاتها مع الأنظمة الثقافية الواسعة التي تتقدم عليها؛ تلك الأنظمة التي ظهرت من خلالها- وعلى الضد منها- إلى الوجود"[١].

يدلنا كلام أندرسون هنا على جوهرية الهوية القومية، ووجود كيان متعين، منسلخ عن اتجاهات السياسة المختلفة .. يسار، يمين، ليبرالية ... وغير ذلك.

وعلى هذا، فإن نقد الفكرة المحورية القومية لا يتأتى، تبعاً لتحليل أندرسون، من جهة إيديولوجية سياسية بعينها، مادامت الاتجاهات الإيديولوجية السياسية يمكن أن تكون مختلفة في الوعي بالتاريخ ومتطلبات التغيير، لكنها قد تقع جميعها، دون استثناء تحت سطوة ثقافة قومية شمولية (كليانية الثقافة القومية)، تلك التي لا تتصور سرداً نقدياً أو رواية/ طرحاً معارضاً ومضاداً لها.

هذا يقودنا إلى نقطة على درجة من الأهمية عموماً، وبخصوص بحثنا هذا، إذ يفرض سطوة مفهوم شمولية الثقافة تفسيراً يقود إلى منطق ما بعد استشراقي. فالفكرة القومية المتعينة في وعي الذات تسمح بنوع محدد ووحيد الاتجاه من التأويل، يفرز في أحسن الحالات (وباستخدام الموضوعية العلمية!) صورة عن الآخر، الغريب .. المعرقن، بصيغة كولومبوسية، تهدف إلى الاكتشاف الظاهري والاعتراف بوجود آخر غريب عن الأنا، الذات المحورية. وفق منهج في التأويل لا ينفتح على التأويلات الأخرى لفهم الثقافات القومية الأخرى لذاتها وللآخر.

(١) إنترنت، موقع: pyd.com ، سرد الأمة، رشا عبد القادر.



وهكذا يغدو التفسير، تفسيراً آخر مشابهاً يعيد النتاجات ذاتها في إطار مصطلحات لا تتغير، وإن حدث ذلك فهي تعود لتصب في إطار المعنى الأساسي لسابقاتها. من هذا المنطلق، استخدمت الثقافات الأخرى (الأدنى) المُستشرَقة نتائج أطروحات ما بعد الحداثة، وانطلقت منها لتحلل الآخر بمنطق لا يختلف كثيراً عن منطق المستشرِق.

فإذا كان التفسير ينطلق من الذات في الحالة الأولى (الثقافة القومية المحورية) والاعتماد على صوغ صورة للآخر من خلال الأنا، فإن الثقافات الأدنى أيضاً أعادت سيناريو تحليلياً مشابهاً، فرأت الآخر بذات المرآة، وإن كانت الأولى قد تحجّرت في تحليلاتها على مصطلحات دوغمائية، فإن الثانية فعلت ذلك بصيغة أكثر حداثية، في إطار قدسية المصطلحات ما بعد الحداثية.

لم يشغل الخطاب (العرقي) نفسه بالبحث عن تبريرات أخلاقية من شأنها تسويغ التعاطي مع الآخر، ذاك أن القوة العسكرية كانت تؤسس لسطوة وقوة معرفية وثقافية لـ(الأعراق) الأعلى ذات المنشأ الأوربي النقي. لذلك كان الخطاب المعرقن لا يشبه طروحات أصحابه البيض، فبدت كل الأعراق سوداء تماماً في ليل تكون فيه كل الهويات (الآخرية) -الأدنى دائماً- متساوية[1].

هكذا ينتج الخطاب الأساسي-العرقي- خطابات أخرى متشابهة، من شأنها أن تعدل على الخطاب الأول بما يخدم إيديولوجية (العرقنة). هكذا ترى (جولييت براون) ما يلي:

"حين تطلبت الضرورة الاقتصادية والإيديولوجية خطاباً عرقياً، أنتج خطاب عرقي. ففي القرن الثاني عشر احتاج البريطانيون إلى أن يروا الإيرلنديين مصنفين على أنهم (متوحشون). وفي وقت لاحق، كانت إيديولوجية شاملة تستعرض بالتفصيل انحطاط (الأعراق الأدنى) وهمجيتها وتخلفها، إيديولوجية هي وحدها القادرة على (تبرير) استبعاد الأفارقة بصورة منهجية ابتداءً من القرن الثامن عشر فلاحقاً"[2].

---

(١) (العبارة مقتبسة من بورديو).

(٢) إنترنت، بلاغ دوت كوم، ثقافة، جولييت براون، التفكير في العرق والأمة.

كل ثقافة أخرى تصبح (سوداء)، ولكي تكسر سرد الخطاب الثقافي (الأبيض) لابد من توافر إمكانيات تكرس الهويات والذاتيات الأخرى، الأمر الذي من شأنه أن يكفل نقد وتجاوز إيديولوجية تراتبية الكولونيالية وثنائياتها.

هذا الأمر يتضمن -والحال هكذا- وضع وتأسيس فهم وتصور كامل، غير ناجز وغير اختزالي للهويات الأخرى، في إطار العلاقات المتداخلة بينها. لعل محاولة كهذه من شأنها تخفيف إرث عرقنة الهويات الأدنى في الموروث الكولونيالي.

بيّنت (كاثرين هول) اشتغال الذاكرة الضروري على الإمبراطورية وأهمية تدارس العلاقات المؤلمة مع التواريخ الكولونيالية، من خلال أهمية أن يتمكن مجتمع ما من (التعامل مع تاريخه المعرقن) لأن لهذا التاريخ تأثيراً متواصلاً في الماضي[(١)].

بُنيت (العرقية) كما لاحقتها (الكولونيالية) على وصفات جاهزة، ليس أقلها فجاجة هو الصفة (المؤنسِنة) لها، مادامت وحوش الهويات الأخرى ترضخ دون ترويض لخطاب الأقوى، ذي البنية التراتبية، أو صاحب إيديولوجية التراتب والهرمية.

هل يصح ذلك على المجتمع اليهودي/ الإسرائيلي؟ أي هل حقاً وجد الوعي اليهودي نفسه، فجأة، أمام أسئلة من صنف ما طرحته (ك.هول)؟!.

صوغ الهوية

في ظل سطوة الإيديولوجية (التراتبية)، بنى المجتمع اليهودي صورته عن ذاته أولاً ثم صورة الآخر (الفلسطيني/ العربي) ثانياً. وتكرّست رواية

(١) نفسه.

وسرد رسمي ينطلق من ذاتية يهودية تعرقن الآخر وتفرّغه من تاريخه وصفاته ومكوناته المختلفة.

تمثلت الهوية اليهودية/ الإسرائيلية الذات الأوربية في تعاطيها مع الأدنى وتماثلت مع الحد الأدنى الضروري للتهميش، فأصبحت كولونيالية أوربية وسط مجتمع شرقي لا يسائل نفسه كثيراً حول إشكاليات الهوية وتعريفاتها.

لقد صيغت الهوية اليهودية على مراحل متعددة، لا بل هي تغيرت وتبدلت بين مرحلة وأخرى، بحيث أن حدود تعريف الهوية في مرحلة ما من التاريخ اليهودي اختلفت، أو لم تتشابه في خطوطها الرئيسة، مع حدود التعاريف الأخرى للهوية في مراحل لاحقة حتى الوصول إلى التعريف النهائي للهوية اليهودية في إسرائيل.

تدرّج تطوّر تعريف الذات اليهودية (إرساء الهوية) عبر سلسة من المراحل، يجملها (رشاد عبد الله الشامي)، بما يلي[١].

١- الطرح الكنعاني للهوية

الاسم الحقيقي لحركتهم هو (حركة العبريين الشبان). وقد شكلت هذه الحركة انخراطاً متجدداً ومتطرفاً في النشاط اليهودي/ المسيحي، المتركز على أساس إنشاء واقع جديد في أرض الميعاد، يشكله جيل أبناء البلاد (الصبار) ويعتمد فكر هذه الحركة على الاعتقاد بوجود قطيعة تاريخية، تبدأ منذ (بركوخيا) ولغاية إنشاء مستعمرة (بتاح تكفا). وخلال هذه الفترة التاريخية الممتدة عاش اليهود في الشتات عصراً من اللا تاريخ. لذلك فهم يرفضون (اليهودي) ومعه (الصهيوني) (لأنه في النهاية يهودي شتات).

---

(١) رشاد عبد الله الشامي، (إشكالية الهوية في إسرائيل)، سلسلة عالم المعرفة، العدد٢٢٤، المجلس الوطني للفنون والثقافة والآداب، الكويت،١٩٩٧.

ويتلخص فكرهم بأن العبري هو الذي ولد في البلاد، وهو ليس يهودياً لانقطاعه عن الديانة، بل هو لا يمكنه أن يكون يهودياً. أما يهود الشتات ومعهم الصهاينة فهم يهود، ولا يمكنهم أن يكونوا عبريين.

وهنا يكمن الخلاف بين هذه الحركة والصهيونية. فأتباع هذه الحركة يرفضون اعتبار يهود الشتات كظاهرة قومية. ويرفضون مبدأ أن يكون ابن الأمة ابناً لطائفة تنظر لأمتها على أنها طائفة، لكن هذا المنطق القومي اصطدم بواقع الأمة/ الطائفة، فحاولوا تجاوزه بالدعوة إلى تخليق أمة عبرية جديدة، تكون خليطاً من اليهود والعرب والأكراد.

لم يستطع الطرح الكنعاني تحقيق طموحه بخلق أمة جديدة، لها علاقاتها بالمحيط العربي (وجود إسرائيل في فيدرالية عربية).

مؤخراً أعاد (شمعون بيريز) ١٩٩٥ طرح التصور الكنعاني الفيدرالي في دعوات (الشرق أوسطية).

٢- الطرح العبري الصبّاري للهوية

رفض هذا الطرح التاريخ اليهودي كله، وخاصة تاريخ يهود الشتات. كما كان هناك رفض للشخصية اليهودية الشتاتية التقليدية برمّتها. وقد ارتبطت الدعوة الصهيونية بإقامة وطن لليهود في فلسطين وبضرورة خلق نمط يهودي جديد على هذه الأرض في واقع إقليمي جديد. لذلك فقد كان لظهور الصهيونية كقومية دوره في ظهور شخصية (العبري) المتحرر. وهكذا قام الاستيطان اليهودي في فلسطين على أنه (استيطان عبري) يرفض الشتات اليهودي وقيمه، وتمت مقاطعة لغة (البيديش)، التي نُظر إليها بوصفها لغة مقززة مرفوضة بشدة، ليبرز اليهودي الذي اجتاز صورة يهودي الشتات.

ويرجع هذا التغيير إلى مرحلة الاستيطان الثاني (١٩٠٤-١٩١٤). فقد

قدم معظم رجال هذه الهجرة من روسية والمنتمين إلى الحركات الصهيونية الاشتراكية، وكان هدفهم خلق طبقة عمال عبرية تكون ركيزة لشعب عامل، له السيطرة على العمل والحراسة والدفاع عن حياة اليهود وممتلكاتهم في فلسطين. سعى أولئك الشبان إلى بلورة شخصية نموذجية لعامل لديه وعي اجتماعي متطور، ولطليعي مُنجزٍ للفكرة الصهيونية.

لكن الأمر لم يتوقف عند هذا، فقد طفا على السطح مفهوم آخر للهوية هو (الصباريم) - الصبّار- من جاء إلى فلسطين في الطفولة أو ولد فيها (الهجرتان الثانية والثالثة ١٩٠٤-١٩٢٣) كمرحلة تتوسط مفهومي العبري والإسرائيلي.

سلّم (الصبّاريم) بهجرة اليهود من الشتات إلى فلسطين، لكنهم ميّزوا بين المهاجرين من البلدان المختلفة وفقاً لمدى سرعة تقبّلهم للقيم (الصبّارية)، ونظروا إلى اليهود الذين لم يستغلوا الفرصة للهجرة إلى فلسطين باحتقار شديد.

بعد نفي المنفى أو (نفي الشتات)، فإن ركيزة أساسية من الطرح الصبّاري قد سقطت، بل حلّ محلها تقدير واحتياج مادي وسياسي.

لقد تلاشت الصبّارية كإيديولوجية وكهوية، ولم يبقَ منها إلا التسمية التي تدلّ على من يولد في إسرائيل تمييزاً له عن المهاجرين الجدد.

٣- الطرح الإسرائيلي للهوية

شعار هذا الطرح هو (إسرائيل دولة لكل مواطنيها). وهو، على المستوى العملي وحتى القانوني، بعيد عن الواقع.

يستعرض المؤلف (الشامي) الأصل اللغوي لكلمة (إسرائيل) والتغيرات المرافقة لها. فقد بقي المصطلح، ولغاية الستينات، يدل على اليهودي الذي يعيش في إسرائيل، لتفريقه عن يهودي الشتات. ويعد حرب ١٩٦٧

امتد ليشمل الأوساط العربية في إسرائيل، ويشمل كل حملة الجنسية الإسرائيلية من اليهود وغير اليهود. وهو ما يعني تحوله إلى هوية متعددة القوميات.

لكن حال العداء مع الجيران جعل من (المواطنة) إشكالية لا تجد حلها إلا عبر تحقيق السلام. هذا مع الأخذ بعين الاعتبار المعوقات أمام تحقيق هذا الطرح، ومنها (قانون العودة الإسرائيلي-حق الجنسية لأي يهودي مهاجر، عنصرية (الصبار) - التمييز بين الصبار والأشكناز وبين غيرهم من مواليد إسرائيل).

٤- الطرح اليهودي للهوية

ينقسم هذا الطرح إلى عدد من الهويات الفرعية، هي:

- الهوية اليهودية الإسرائيلية العلمانية: وتعبّر عنها الصهيونية القومية، التي تجسّدها قوى اليمين المتطرف في إسرائيل.

- الهوية اليهودية الدينية القومية: وتعبّر عنها الصهيونية الدينية والقومية المتطرفة، وتجسّدها حركة (غوش إيمونيم)، وقوى الاستيطان اليهودي في المناطق المحتلة.

- الهوية اليهودية الطائفية السفاردية: ويجسّدها (السفارديم) داخل إسرائيل كقطاع يبحث عن دور فاعل داخل المجتمع الإسرائيلي.

- الهوية اليهودية الدينية: وتعبّر عنها الأحزاب الدينية السياسية والقوى الدينية غير الحزبية، التي تقف موقفاً معادياً من الصهيونية العلمانية ومن دولة إسرائيل.

وفيما يختص بالطرح اليهودي الإسرائيلي العلماني للهوية، فهو ليس هوية إسرائيلية خالصة، كما أنه كذلك ليس هوية يهودية خالصة، بل هو

خليط من العنصرين اليهودي والإسرائيلي، حيث يمكن أن يغلب لديه أحد العنصرين على الآخر. كذلك فإن الهوية اليهودية الدينية القومية، ليست دينية خالصة، وليست قومية صهيونية، وفق منظورها الجديد للصهيونية، إذ يمتزج فيها العنصران، وقد يغلّب أحدهما على الآخر في بعض الأحيان. أما الهوية اليهودية السفاردية واليهودية الدينية فهما هويتان يهوديتان، الأولى منهما تجسّد تيار التقليدية الدينية اليهودية، والثانية يهودية خالصة لا تتداخل معها أي من العناصر الصهيونية أو القومية.

تنوير يهودي ... الهاسكلاه:

تأسست المحاولات اليهودية في الاستقلال (على المستوى الواقعي والذهني) في عديد من الحركات التي هدفت إلى إعطاء اليهود سمات مميزة عن محيطهم.

لقد بدأت إشكالية الهوية بالنسبة إلى اليهود مع عملية (العلمنة) في بداية القرن الثامن عشر، عندما قامت حركة (التنوير اليهودية) (الهسكالاه) بإزاحة الدين اليهودي من موقعه كمحدد رئيسي لمسألة الانتماء بين اليهود، وطرحت مبدأ "كن يهودياً في بيتك وإنساناً خارج بيتك"[١].

وكان العامل الرئيس الذي ساهم في انتشار أفكار التنوير بين اليهود، ظهور العلمنة داخل المجتمعات الغربية. وقد تنازعت الهوية اليهودية منذ ذلك الوقت تجاذبات واتجاهات متعددة (أرثوذكسية، إصلاحية، محافظة، علمانية).

وكان السؤال الذي يؤرق الهوية اليهودية هو:

كيف تحافظ الذات اليهودية على تعريف ذاتها بشكل مستقل في الدول القومية الأوربية؟.

---

(١) نفي المنفى أم وهم الهوية، حسن خضر، الكرمل، ٨٠، ص١٦١.

حاولت حركة التنوير اليهودية، التي انتشرت بين الجماعات اليهودية في أوربة منتصف القرن الثامن عشر (ألمانية بشكل أساس، ثم روسية في وقت متأخر)؛ على غرار حركات التنوير القومية الأخرى، الأوربية خاصة، طرح مفهوم جديد لتعريف اليهودي، والتعاطي مع هذا التعريف الجديد، الذي يقطع صلاته مع تعريفات الهوية السابقة، أو على الأقل بعضاً من صفاتها ومكوّناتها، وكذلك عن التصوّر (الغيتوي) للشخصية اليهودية عن نفسها، الذي كرّس انعزالاً داخل المجتمعات الموجودة فيها.

وتفترض حركة التنوير فصل الديني عن اليومي، لمصلحة الطرفين. وهكذا كان سعي (الهاسكلاه) هو تجريد اليهودية، كديانة، من ملحقاتها الأسطورية وتجاوز ذلك إلى مفهوم معيش لليهودية، يلتصق أكثر باليومي/ الحياتي.

قد يبدو الكلام يسيراً على الجانب النظري، هذا إذا ما تركنا موضوع صعود التنوير القومي اليهودي، والتقاطه لعناصر تجميعية مختلفة من الحركات الأخرى، الأوربية.

لكن الأمر الأشد صعوبة، هو أن أي حركة تنوير يهودية يجب أن تتميز بالشمولية، الشمولية بمعنى احتوائها الأطياف اليهودية المتنوعة، زماناً ومكاناً، والحيّز الجغرافي البشري يلعب دوراً رئيساً هنا، إذ يجب أن يشمل التنوير ليس يهود أوربة الغربية، كما حصل، بل أيضاً يهود شرق أوربة، دون نسيان يهود الدول العربية؛ مشرقها ومغربها، ويهود إفريقية وجنوب أوربة، وهو ما سيشكل حجر عثرة أمام تعريف موحد يقبل به جميع يهود العالم. وإذا لم يتم ذلك، وهو ما حدث، فإن صعوبة القبول بتعريف دخل إلى القاموس وترسّخ سوف يخلق من الأزمات أكثر مما هو متوقع، وخصوصاً مع محاولات تأسيس الدولة بناء على تعريف الهوية اليهودية، على المستوى الداخلي للوعي اليهودي.

لكن الأحداث السياسية التي تسارعت، عصفت بمشروع (الهاسكلاه) جملة وتفصيلاً، وخصوصاً مع ظهور الصهيونية كمشروع قومي أراد أن يكون هو الحل الأوحد للموضوع اليهودي. وهو ما جرى فعلاً.

اعتمدت حركة التنوير على اللغة العبرية وإحيائها، وهي ارتبطت بداية بالدعوة إلى كتابة الأدب باللغة العبرية كمقدمة لفصلهما، الأدب واللغة، عن العنصر الديني المرتبط بهما. مما ترك " نتائج بعيدة المدى على اللغة نفسها، وعلى وظيفتها في مشاريع الدولانية اليهودية، كما تجلت على يد النشطاء السياسيين اليهود في أواخر القرن التاسع عشر. وهذا بدوره يقود إلى اللغة البيديشية ... ونزعتها القومية الانفصالية، كما تجلت في حركة البوند اليهودية الاشتراكية. كانت حركة البوند أهم حركة سياسية وإيديولوجية بين يهود أوربة الشرقية، وكانت تهدف إلى تحقيق الاستقلال الذاتي لليهود في المناطق التي يعيشون فيها منذ قرون، أي في منطقة الاستيطان اليهودي؛ انطلاقاً من وجود لغة قومية تجمع بينهم هي لغة البيديش (مزيج من العبرية والألمانية). وكانت ... التعبير الحقيقي عن الميول الدولانية اليهودية في أوربة الشرقية"[١].

كان ظهور القومية البيديشية إذن بفعل نتائج حركة التنوير اليهودية. اعتمدت تلك القومية على اللغة أولاً، ومن ثم نهج تخطي قبلية الديانة اليهودية نحو العلمانية، وفي هذا الشأن "كانت فرضيتها الأساسية أن نجاح الديانة اليهودية في البقاء، بعيداً عن كل وجود قومي، يعني أن الوجود القومي نفسه يستطيع البقاء دون الإيمان"[٢].

انتهت دعوات البيديشية مع انتصار ثورة أكتوبر/ تشرين الأول ١٩١٧

(١) إشكالية الهوية في إسرائيل، رشاد الشامي، ص١٦١.

(٢) نفسه، ص١٦٢.

في روسية، وتفتيت التجمعات اليهودية في أورية الشرقية والوسطى في الحرب العالمية الثانية.

"وقد كانت الصهيونية خصماً عنيداً لليديشية، إذ اعتبرتها لغة المنفى، وحظرت استخدامها في مجالات مختلفة ... في السنوات الأولى لقيام دولتها"[١].

لقد كانت هوية المنفى، ولغتها والحال هكذا، بنظر الصهيونية، اندماجاً في المجتمعات التي توجد فيها الجماعات اليهودية، وكل اندماج يعني انتقاصاً من أحد عناصر الهوية اليهودية المنشودة، أو ربما من أهم عناصر الهوية الجديدة التي سعت الصهيونية لتكريسها، وهي الاستقلالية عن كل الهويات الأخرى.

ظلت التناقضات تتنازع التيارين الرئيسيين (علماني وديني ١٧٨٠-١٨٨٠)، إلى أن ظهرت (الحركة الصهيونية) وطرحت الحل القومي على أنه حل لما يسمى (المشكلة اليهودية).

جمعت الصهيونية قطاعاً عريضاً من العلمانيين اليهود وقطاعاً هامشياً من المتدينين، حيث رفضها اليهود (الحريديم) المتشددون أصحاب رؤية انتظار المسيح المخلص.

كان الحل الذي رآه هؤلاء العلمانيون أنه يمكن أن يضعف من مكانة الدين في حياة اليهود العيش في ظل دولة متنورة وليبرالية، تفصل بين الدين والدولة وتحصر الدين في إطار حرية الفرد، وتخلق (عبرياً جديداً) بدلاً من (اليهودي الشتاتي)، المرفوض بقيمه وسلوكياته ولغته (اليديش) وتراثه الديني الجامد، ورفضت الصهيونية وجود اليهود متوزعين بين الشعوب ورفعت شعار (رفض الشتات)[٢].

(١) نفسه، ص١٦٣.

(٢) نفسه، ص١٠.

أسست الصهيونية، بمشروعها الضخم، لحلم بناء دولة قومية معتمدة على ظروف الواقع المعاش، دون أن تضع في حسبانها أولوية الدين أو العلمانية أو اللغة كمنطلق لها، بل هي جمعت كل ما تيسّر لها من كل هذا وغيره في سبيل تحقيق بناء الدولة اليهودية ذات القومية الخاصة.

"جرى تأويل الحاضر المأزوم. فالتنوير، والدولة القومية، والانعتاق، وتحلل بنية المجتمعات اليهودية التقليدية، أصبحت بعد اختزالها، وتشويه مضمونها، مجرد مكونات في مفهوم ديني للخلاص، وجرى حقن ذلك المفهوم بتعبيرات ودلالات قومية، مستمدة من ثقافة وإيديولوجية أوربة القرن التاسع عشر، ليصبح برنامجاً للخلاص القومي"(١).

ولابد، والحال هكذا، أن تسعى الصهيونية وطرحها القومي إلى طرح مفهوم وتعريف جديد للهوية اليهودية، من أولوياتها نزع الصفة (المازوشية) ليهودي غيتو الحرب الثانية، فاليهودي الجديد، كما يرى (ماكس نوردو) المقرب من (ت. هرتزل) هو "الذي سينقذ الشعب اليهودي، لأن رغبة قد تملكت اليهود"لإنشاء مملكة صهيون"، وهذا المنقذ لا يستمد إلهامه من التوراة، أو من الشريعة، ولا يعنيه ازدياد الروح اليهودية رحابة، أو علمنة، لأنه يستمد إلهامه من الواقع القاسي"(٢).

تأسست في السياق التاريخي لليهود في أوربة ومحاولات الصهيونية فرض هوية جديدة لـ(يهودي جديد)، صورة لليهودي مبنية على أساس هوية عبرية. " وبما أن هوية العبري اكتسبت دلالات أشكنازية ثقافية، وسياسية، وحتى جسدية، وثيقة الصلة باليهود الروس ويهود أوربة الشرقية

(١) نفسه، ص١٦٥.

(٢) نفسه، ص١٦٧.

بصفة عامة، الذين وسموا مجتمع الييشوف ومؤسساته بسماتهم الخاصة، لم يستطع المستوطنون الجدد العثور على مساحة تكفي لاستيعابهم في حدود تلك الهوية، ولم تستطع الهوية الأشكنازية نفسها تحقيق قدر من التكيّف يسمح باستيعاب عناصر جديدة من هويات غريبة، إن لم تكن مرفوضة"[١].

هنا إشارة إلى يهود البلدان العربية والإسلامية، وحتى يهود معسكرات اللاجئين في أوربة بعد الحرب العالمية الثانية.

ومع قيام دولة إسرائيل، فرضت الهوية (الإسرائيلية) نفسها حلاً واقعياً ومدنياً للهوية وتنازعاتها بين التيارين الرئيسيين. لكن المشكلة ظهرت من جديد في أزمة الدولة (اليهودية) مع وجود ذاك التنوع الثقافي والإثني داخل الدولة الحديثة التأسيس، وعودة التيار الديني إلى الظهور مع كل انتصار أو هزيمة للدولة مع جيرانها العرب، ولعبت التكتلات السياسية دورها البارز هنا، وتمثّلت بالانقسامات الكبيرة حول العلاقة مع الفلسطينيين والعرب، مما أعاد مأزق الهوية وتعريفها إلى النقاش مرة أخرى.

تأسست على ذلك، تسمية جديدة هي (الإسرائيلي). وفقدت الهوية العبرية بعد قيام الدولة قيمة الريادة والبعد المعنوي "مما أدى إلى تحويل قلعة المسّادا إلى مجاز لهوية الإسرائيلي، ودلالة هذا المجاز هي تعزيز النزعة العسكرية الإسبارطية، اعترافاً بالمكانة المركزية لمؤسسة الجيش في المجتمع، والتعبير عن إرادة القتال حتى النفس الأخير"[٢].

يقول إسرائيل شاحاك، معلقاً على معنى حركة التنوير:

---

(١) نفسه، ص١٦٨.

(٢) نفسه، ١٦٨.

كان ما اعتقده أجدادنا أو قاموا به خطأ، كلياً أو جزئياً. لدينا - ككل الشعوب - تقاليد ومعتقدات وعادات. إلى جانب ذلك، لا يرجع اضطهاد اليهود إلى كراهية غير اليهود لهم على مرّ الزمان، وتفكيرهم في كيفية اضطهادهم، بل يرجع إلى أسباب يهودية داخلية، إلى جهلنا ورفضنا للعمل وتعلّم اللغات، وأشياء أخرى كثيرة، خاصة كراهيتنا لغير اليهود كلهم من حيث المبدأ. ذلك ما اهتمت به تلك الحركة المتأثرة بالتنوير الأوربي في القرن الثامن عشر، والتي ظهرت في ألمانية ثم انتشرت في الشرق. بالمناسبة، لا أعني أوربة الشرقية فقط، كما يقول بعض اليهود الشرقيين، بل انتشرت في بلدان ذات مستوى معين من الازدهار الاقتصادي، في مصر واليونان على سبيل المثال، ولم تنتشر في المغرب، ليس لأن اليهود المغاربة يختلفون عن غيرهم، ولكن لأنهم كانوا في فقر مدقع. كان اليهود المصريون والسوريون أغنياء.

عاشت الهسكلاه عاماً قبل ظهور الصهيونية. وقد كانت الصهيونية نتاج اتجاهات عرفتها أوربة وبقية العالم عموماً مع نهايات القرن التاسع عشر: الحركات القومية الرومانسية المعادية للعقلانية. ظهرت الحركات الرومانسية والفاشية في نهايات القرن وركّزت على أولوية الكراهية: نحن نكره. الصهيونية تكره أكثر من غيرها بطبيعة الحال، لكن الحركات الأخرى اعتمدت مبدأ الكراهية. من هنا نشأت الصهيونية، وبهذا المعنى يمكن القول بأن هرتز كان مؤسس الصهيونية، فكتابه الأول افترض وجود كراهية لا تزول ولا تدول من جانب غير اليهود كلهم لليهود[١].

ويرى (عبد الوهاب المسيري) أن ما ساعد على انتكاس حركة التنوير، في نهاية الأمر، ظهور القوميات الأوتوقراطية المتخلفة ذات المُثُل

(١) الصهيونية شر ولا إمكانية لتطبيع إسرائيل مع وجودها، إسرائيل شاحاك، حوار: حسن خضر، الكرمل، ٦٢، ٢٠٠٠، ص٨٤-٨٥.

العضوية في روسية وبولندة، ومن قبلهما في ألمانية. وهي قوميات لم تتبن مُثُل الإخاء والتسامح شأنها في هذا شأن القومية الفرنسية، وإنما تبنت رؤية ثنائية حادة تقسم الناس إلى الأنا والآخر. ومما ساعد على تعميق هذا الاتجاه، ظهور الفكر الرومانسي المحافظ لما يُسمَّى الحركة المعادية للاستنارة، والأفكار العنصرية المختلفة التي شاعت في أوربة في أواخر القرن التاسع عشر بوصفها جزءاً من الهجمة الإمبريالية على العالم. ثم أدّى تعثُّر التحديث في شرق أوربة، وتوقُّفه تقريباً عام ١٨٨١، إلى سحب البساط من تحت أقدام دعاة التنوير. وتحوَّل كثير من دعاة حركة التنوير إلى دعاة للعقيدة الصهيونية بسبب الظروف المواتية[١].

ثوابت الهوية

من ثوابت الهوية، أي التعريف الثابت والمستدام لها، يبرز عنصران هما العامل المجتمعي والعامل الزماني/ المكاني، فالجماعات تكتسب هويتها المحددة، ذات السمات المشتركة بحيث تصبح (ثابتة) في وعيها لذاتها، ومتميزة بالتالي عن غيرها من الهويات أو السمات الهوياتية الخاصة بجماعات أخرى.

وهكذا يعي الفرد، داخل جماعة بعينها، المكوّنات الثقافية والتاريخية والاجتماعية التي ينتمي إليها، وتؤطّره في أركان حدود الهوية. لذلك فإن عملية مراجعة تلك المكوّنات والأركان ليس بالأمر اليسير، على الأقل لدى القطاع الأوسع من المجتمع، الذي يتماهى مع الثوابت وكأنها هو تماماً، وربما لهذا الشأن أيضاً، تصبح مسألة التعصب في الهوية من الأمور المقبولة، بل والمشرعنة، ولاسيما في العصر الآني، عصر انكفاء الهويات على ذاتها.

---

(١) عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد الثالث. (كتاب إلكتروني).

ولكن، من أين أتت ثوابت الهوية اليهودية، أو الوعي بالهوية لدى اليهودي/ الإسرائيلي، هل هي مكونات ثيولوجية، أم مكونات سوسيولوجية؟

ليس جديداً القول: إنه لا يمكن الحديث عن هوية يهودية واحدة، والسبب هو غياب العامل الزماني/ المكاني المستقر لدى هذه الجماعة. لذلك فالقول بأكثر من هوية يهودية، وبالتالي أكثر من شخصية يهودية هو من الأمور المسلمة.

عُرِّف اليهودي، دينياً، استناداً للشريعة (الهالاخاه) بأنه من ولد لأم يهودية أو من تهود. وهو التعريف الذي استمر إلى أوائل القرن التاسع عشر.

يصبح التعريف الديني في لغة المفاهيم الجديدة تعريفاً إثنياً، لأنه وهو التعريف الديني، يستثني الحوامل الدينية له، فلا يربط اليهودية بالممارسة الدينية. وفي هذا جمع لعناصر دينية وعرقية دون وضع الحدود بينهما.

لكن، وبتأثير من البيئات المختلفة التي عاش فيها اليهود، وخصوصاً مع المجتمع الأوربي، ثم الأمريكي، صاحب مشروع تطوير عصر النهضة والتنوير، الذي رأى في الفرد أساس التميز والإبداع في إطار فكرة العلمنة السائدة آنذاك. بتأثير من ذلك طرحت هوية يهودية (جديدة) متماهية مع البيئة التي نمت داخلها، لكن مع إصرارها على التميز اليهودي.

وقد شكل اليهود الأميركيون أكبر قطاعات أولئك اليهود الجدد، إذ يشكلون ٩٠٪ منهم. وقد اندمج اليهود بمجتمعاتهم العلمانية وأصبحت أنماط سلوكهم وأسلوب حياتهم وطموحاتهم وأحلامهم لا تختلف كثيراً عن غيرهم من غير اليهود.

مع ظهور الصهيونية، بمشروعها التحرري القومي، عادت مسألة

الترابط بين الهوية اليهودية والتاريخ، المرتبط بفلسطين. وهنا يبرز العنصر الزماني/ المكاني، الذي تستطيع فيه الهوية اليهودية التصالح مع ذاتها، على مستوى البنية النظرية.

فمشروع بناء دولة إسرائيل على أرض فلسطين عام ١٩٤٨، هو التجسيد الواقعي للهوية اليهودية بعناصرها التاريخية والزمكانية، على غرار الأمم كافة، وهذا يؤسس لمفهوم (اليهودي الجديد)، الخالص.

وهنا يرى (عبد الوهاب المسيري) أنه "من المهم التنبه إلى أن الهوية اليهودية في السياق الصهيوني هي مسألة قانونية تحمل مضموناً محدداً، حيث إن اليهودي يتمتع بمزايا وحقوق لا يتمتع بها غير اليهودي في الدولة الصهيونية"[(١)].

لكننا نعتقد أن (مفهوم الهوية) هنا، قد يكون أقرب إلى مفهوم (الهوية السردية) كما هي عند بول ريكور.

فقد استعمل الفيلسوف الفرنسي بول ريكور مفهوم (الهوية السردية) لتجنب عدّ الهوية مجرد تجريد ذهني ميتافيزيقي. فالإنسان والمجتمع يقران ذاتيتهما بواسطة سرد معين للأحداث سواء كانت هذه الأحداث حقيقية أو وهمية/ ميثولوجية. عندئذ سيصبح للفرد أو للجماعة تاريخ ذو جدوى ناجعة، وسيكون ما سماه هذا الفيلسوف بالتماسك للحياة في نمط بين

---

(١) إنترنت، الجزيرة دوت نت، عبد الوهاب المسيري، هوية اليهودي.

«أصدرت إسرائيل عدة قوانين تعطي حقوقاً لصاحب الهوية اليهودية، وكان قانون العودة أولها(عام ١٩٥٠)، وينص على حق اليهودي أينما كان في الهجرة إلى إسرائيل والاستيطان فيها.

وصدر قانون تكميلي (عام ١٩٥٢)، هو قانون المواطنة الإسرائيلية الذي يمنح الجنسية الإسرائيلية لكل المهاجرين اليهود.

في عام ١٩٥٩ عُرِّف اليهودي بأنه الشخص الذي ولد لأم يهودية، وعُدِّل عام ١٩٧٠ قانون العودة، فنصّ على أن اليهودي من ولد لأم يهودية، بشرط ألا يكون على دين آخر، وأيضاً على أن اليهودي هو المتهود. ولا يزال هذا التعريف هو المعتمد».

ولادة وموت. والمثال الذي يمكن تقديمه هنا يهم عمل المؤرخ الذي بواسطة تعديلاته وتصحيحاته وتكراره وتصويبه للسرد السابق يكوّن هوية لمجموعة بشرية معينة كدولة إسرائيل مثلاً التي تكونت على الصعيد الهوياني بواسطة الإمكانية الهائلة لسرد أحداث كتاب التوراة سرداً ناجعاً يختلط فيه الخيالي بالحقيقي لا محالة، ولكن هدفه إيجاد مشروعية سردية تاريخية لتأصيل هوية هذه الدولة التي أقامها الغرب نتيجة أخطائه السياسية.

لكن تأصيل الكيان دون التواصل مع الآخر، يؤدي إلى هذا النوع من الهوية السردية الانعزالية. وهو ما حصل فعلاً في إسرائيل، وحاول المؤرخون الجدد تجنب، أو الخروج من ذاك الانعزال، دون جدوى، حتى الآن على الأقل[١].

ويرى (عزمي بشارة) أن الصهيونية لم تأت لتجاوز التقوقع الديني للهوية اليهودية، بل هي كانت - أيضاً - نفياً للتيار العلماني على اعتبار أنه يؤسس لاندماج اليهود في الدول التي يعيشون فيها، لذلك "ولأنها تنفي النقيضين فإن فكرتها المجردة تحمل في ذاتها تناقضاً، إنها دين علماني أو علمانية دينية. تتجاوز الصهيونية الهويات اليهودية لتؤسس هوية يهودية واحدة تتجاوز الدين لتبرز كفكرة قومية"[٢].

يعني هذا، الانتقال من القومية كفكرة إلى الدولة كواقع سياسي. ولكن أي واقع سياسي؟ إنه دولة أوربية خارج أوربة المكان، ولهذا فإن بشارة يعود برؤيته إلى عوامل نجاح المشروع الصهيوني الذي من بين أهم أسبابه هو أنه "مرتبط باستيعابه ضمن مشروع كولونيالي أوربي"[٣].

---

(١) عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، ط١، دار الفكر، دمشق،٢٠٠٣. ٢٠٥-٢٠٦.

(٢) عزمي بشارة، مئة عام من الصهيونية، الكرمل،٥٣، رام الله، ١٩٩٧، ١٢.

(٣) نفسه، ١٣.

ولكن، طبعاً، ليس مشروعاً كولونيالياً اعتيادياً، إذ يحضر مع هذا المشروع تلك العناصر الدينية التوراتية والأساطير، وما إلى هنالك من عناصر رئيسة في تشكيل مشروع دولة تعود إلى المكان التاريخي الخاص بها. وبسبب من ذلك فقد سعت إلى بناء (اليشوف) الخاص بها كدولة داخل الدولة، اليشوف يملك أسساً ومقوماتٍ خاصة به كبناء، وما يستتبعه من اقتصاد خاص به، وكل ذلك ضمن إطار رؤية كولونيالية أوربية عامة.

ويرى (أمنون راز) أن هناك صلة وثيقة بين سلوك الحركة الصهيونية في المنطقة، ونظرتها إلى التاريخ اليهودي، وإلى (اليهودي التقليدي). وهو يلجأ لاستخدام مصطلح (المنفى) ليصف انغلاق الصهيونية تجاه الغريب والمختلف بأنه (نفي المنفى). يحمل راز إلى هذا الجدل مصطلحاً بديلاً هو (تأييد المنفى)، ويتطلع من خلاله إلى إحداث نوع معين من الانفتاح في المجتمع الإسرائيلي تجاه (الآخر)، المختلف عن (اليهودي الجديد)، الذي حملته الصهيونية إلى هذه البلاد. وهو يرمي في نهاية المطاف إلى ربط (الآخر) المختلف بالذاكرة الجماعية الإسرائيلية، معترفاً بوجود (ذكريات جماعية) بديلة لتلك الذكريات الصهيونية المتعارف عليها، أو للذاكرة الصهيونية السائدة»[1].

من جهته يحاول (باروخ كيمرلنغ) وضع النزاع العربي/ الإسرائيلي كعامل أساسي في صياغة الهوية القومية، في مركز البحث التاريخي في الاستيطان اليهودي في فلسطين. وهو يرفض استخدام (الخاصية اليهودية) في شرح ظواهر معينة تخص الصهيونية وتاريخ إسرائيل، ويستبدل بها تعريفاً آخر، يرى في إسرائيل مجتمعاً من المهاجرين المستوطنين، توجد مثله مجتمعات كثيرة، مستخدماً شرائح اجتماعية وثقافية مقارنة، لشرح

(١) المؤرخون الجدد وأسئلة ثقافة ما بعد الصهيونية، أمنون راز كركونسكين وبيني موريس كمثل، محمد حمزة غنايم، الكرمل، ٥٨، ١٩٩٩، ٨١.

ظواهر كانت تقدم في نطاق علم الاجتماع بأنها خاصة بالمجتمع الإسرائيلي. لا يقتصر هذا التحليل المقارن على مكانة (المولودين) (العرب) فقط، وإنما يشمل مختلف طبقات المهاجرين اليهود، مثل المهاجرين من البلدان الشرقية والعربية، والناجين من الكارثة، وغيرهم، ودور المؤسسة الرسمية في شطب ذاكرتهم الجماعية، ومحاولة (صهرهم) داخل (الأتون الصهيوني).

تشغل هذه القضية كثيراً بال عدد من الباحثين الاجتماعيين الإسرائيليين، بعضهم من أصل شرقي، مثل شلومو سفيرسكي وآخرين.

وفي هذا الإطار فقد تحرك المؤرخون الجدد بأبحاثهم (ما بعد الصهيونية) على مسارين متناقضين، ظاهرياً على الأقل: فمن جهة طالبوا بالفصل في قضية الصراع في فلسطين كمبرر لأخطائهم تجاه يهود الشتات، ومن جهة أخرى اتهموا القيادة الصهيونية "بعدم إنقاذ يهود أوربة من النازية". فقد انقسم النقاش في إسرائيل إلى قسمين: واحد حول الهوية، وآخر حول الصراع. هناك نقاش حول تاريخ الصهيونية، وآخر حول الهوية. وهما وجهان لعملة واحدة. تاريخ الصهيونية وتاريخ الصراع شيء واحد ... لكن التبرير كان برأي المؤرخين القدامى والمدافعين عن الهوية اليهودية هو إعادة بلورة هوية إسرائيلية محلية، منقطعة عن التاريخ اليهودي، بحيث لا يوجد مكان لاعتبارات ناجمة عن الكارثة. أي إخراج الكارثة من قائمة العناصر المبلورة للهوية الإسرائيلية. وعلى النقيض، الاستفادة من الفكرة ونقيضها[١].

يعود (كيمرلنغ) ليخوض البحث في هوية العرب الفلسطينيين، من

(١) المؤرخون الجدد وأسئلة ثقافة ما بعد الصهيونية، أمنون راز كركوتسكين وبيني موريس كمثل، محمد حمزة غنايم، الكرمل، ٥٨، ١٩٩٩ ، ٨٣، ٨٧، من: بابه: درس في التاريخ الجديد، هآرتس، ٢٤/٦/١٩٩٤.

نشاط الحزب الشيوعي الإسرائيلي إلى حركة الأرض التي قمعتها إسرائيل، وأخرجتها خارج القانون إلى بداية الوعي القومي في السبعينات، إلى الثمانينات وأحداث أكتوبر/ تشرين الأول ٢٠٠٠. وموضوع الاندماج في السياسة الإسرائيلية (الحزب العربي الديمقراطي- عبد الوهاب دراوشة) ورفضه (التجمع الوطني الديمقراطي) و (الثورة الدينية) في أوساط العرب (الحركة الإسلامية الشمالية والجنوبية).

ويخلص في النهاية أنه برغم غياب التجانس الذي كان قائماً إلى حد ما أيام الييشوف؛ فإن ما تبقى منه هو التسلط المطلق للأكثرية اليهودية وهوية دولتها اليهودية على الأقلية العربية[1].

وكان (توم سيغيف) في كتابه (المليون السابع)، قد أولى اهتماماً لتطور فكرة الهولوكوست، واكتشاف ديناميات انتقالها من تجربة أثارت مشاعر الخجل والذنب لدى الإسرائيليين في السنوات الأولى من عمر الدولة، إلى مكوّن أساسي لهويتهم في العقود الأخيرة.

وفي هذا السياق، أتحيّز شخصياً لنتيجة وصل إليها (أوري رام)، في إطار تحليله السوسيو/ سياسي، بأن نقاش حركة المؤرخين الجدد يعكس مواجهة متجددة حول تعريف الهوية الإسرائيلية.

يقول يوسف أرون في كتابه (القلم كبوق سياسي):

" عندما توجد جماعة بأكملها في حالة من الحيرة تجاه موضوع الهوية، فإنها تشير بذلك إلى أن هناك أسباباً مختلفة قد شوشت عمليات تلقي إرث الشفرة بالنسبة إلى علاقات الأجيال فيها. وإذا ما تواصلت هذه الحيرة وأصبحت بمنزلة سمة مميزة لعدد من الأجيال على التوالي، فإن

---

(١) مهاجرون، مستوطنون، سكان أصلانيون، باروخ كيمرلنغ، منشورات عام عوفيد- تل أبيب، ٢٠٠٤، عرب٤٨ دوت كوم/ أحمد أبو حسين.

هذا دليل قاطع على أن هناك خطراً داهماً يهدد هذه الجماعة، وهو خطر التفكك، إذ أن هذه الحيرة تجاه الهوية هي من العلامات الواضحة على أن الجماعة لم تنجح في أن تحافظ على تواصل أبنائها بها. ومن هنا فإنه من الأمور المصيرية للغاية بالنسبة إليها في هذه الحالة، أن تقوم في الوقت المناسب بعمل استيضاح حول ماهية هذه الحيرة التي تسود الجماعة حول مسألة هويتها"[1].

قمع الهوية ...

١- الهوية اليهودية الشرقية

يرى (ك. مانهايم) أن المواطنة: "مجموعة ممارسات يقوم بها الأفراد كعناصر فاعلة في مجموعة ما". لكن أمنون راز يعترف بأن دولة إسرائيل ليست دولة مواطنيها، فهي " تعرّف نفسها خلافاً لكل دول العالم، أنها (دولة الشعب اليهودي)؛ لأن هذه الدولة تعتبر أن أي يهودي في بروكلين أكثر انتماء وتأثيراً من مواطني إسرائيل العرب. مهمتنا اليوم هي تعريف الهوية اليهودية، بعد فصلها عن تعريف التاريخ الصهيوني. نحن نعمل على أساس الاعتراف بالظلم التاريخي، لتغيير نظرة الصهيونية للهوية اليهودية. ... مازال المفهوم الصهيوني قائماً على مبدأ واحد: نفي المنفى. كانت تلك هي القاعدة التي نشأ عليها تعريف الصهيونية"[2].

كتب (شمعون بلاّص)، صاحب الرواية اليهودية/ العربية الأولى (المعبراه) ١٩٦٤:

"عانى يهود الشرق من الاستلاب في الهوية والهوية الثقافية منذ

(١) رشاد عبد الله الشامي، إشكالية الهوية في إسرائيل، ٦.

(٢) محمد حمزة غنايم، المؤرخون الجدد وأسئلة ثقافة ما بعد الصهيونية، ٨٣.

اللحظة الأولى لوصولهم إلى البلاد. وفي ضوء ما وصمهم به المجتمع الأشكنازي الكبير من تخلف، تطورت لديهم ردود فعل عكسية، وأصبحت غاية حياتهم هنا الاندماج والتحول إلى جزء من المجتمع الإسرائيلي، عبر التخلي عن أو إخفاء هويتهم الشرقية، حصل ذلك كل الوقت". وأدى ذلك إلى أن "زعماء الصهيونية اعتبروا أن هوية اليهودي الشرقي سبب يحول دون اندماجه في المجتمع الجديد، تمشياً مع عقلية الطبقة الحاكمة ونظرتها المسبقة تجاه الشرق"[١].

لكن تحليلاً هاماً على غرار ما أدرجه (كيمرلنغ) يعطي لوحة الهوية في إسرائيل تفاصيل على غاية من الدقة:

"لا يمكن فهم السلوك الاجتماعي والثقافي لكل واحد من مركبات الدولة، بدون فحص الجذور التاريخية المشتركة والمنفردة من القرن التاسع عشر حتى التقاء المركبات، ولماذا تفرد من جديد وتتناقض مرة أخرى داخل الدولة؟"[٢].

يخلص كيمرلنغ إلى فشل تجربة إنتاج تجانس سياسي وجهاز أحادي الثقافة في إسرائيل، وتشكل دولة تتميز بتعدد الثقافات. يقول:

" لأننا نعلم علم اليقين بعدم التجانس القائم في بنيوية مجتمع الدولة، وللحفاظ على المبنى القائم من فترة الييشوف حتى تأسيس الدولة؛ تم بناء أجهزة للتجانس والأسرلة هدفها بناء جهاز أحادي الثقافة كحاجة ماسة، ولم نكن نقصد فقط بناء الأمة، إنما خلق مجتمع موحد ومتكتل ومواجه للصراع مع العرب، إضافة إلى تحويل الذراع العسكري للدولة ليس فقط

(١) شمعون بلاص: الحاضر- الغائب في الثقافة الأخرى، حوار: محمد حمزة غنايم، الكرمل، ٦٠، ١٩٩٩، ص٢١٤.

(٢) إنترنت، عرب ٤٨ دوت كوم، أحمد أبوحسين (عرض)، باروخ كمرلنغ، مهاجرون، مستوطنون، سكان أصلانيون.

كجهاز مدافع عن الوجود، إنما كثقافة سائدة وهاجس أمني في صلب الحياة المدنية"[1].

على مدى أكثر من خمسة عقود عمل قادة الحركة الصهيونية وزعماء إسرائيل، دوماً وبكل ما أوتوا من قوة، على جعل الدولة العبرية بمثابة (البوتقة) التي تنصهر فيها شتى الثقافات التي انتمى إليها اليهود قبل هجرتهم لإسرائيل، ليكون نتاج عملية الانصهار هذه (الثقافة الإسرائيلية) التي طمحوا لأن تسهم في تشكيل شخصية اليهودي (الإسرائيلي).

لكن الواقع يؤكد أن الدولة العبرية لم تفشل فقط في (صهر) الثقافات المتباينة للمهاجرين ودمجها لإنتاج (الثقافة الإسرائيلية)، بل إن القائمين على الشأن الثقافي في الدولة العبرية باتوا يدركون أن توحيد الهوية الثقافية بين اليهود كان أمراً مستحيلاً بسبب التباين الكبير بين الطوائف التي تشكل المجتمع الإسرائيلي.

وما التفرقة بين (الأشكنازيم) يهود أوربة، و (السفارديم) أو (المزراحيم)، بتعبير أدق، أي يهود الدول غير الأوربية، العربية والإسلامية والإفريقية وجنوب أوربة، إسبانية بشكل خاص؛ إلا وجه من وجوه التفرقة اللفظية، التي لم تقتصر على ذلك فقط.

وإثر حركات اليهود الشرقيين "المطالبة بالمساواة والعدل وتكافؤ الفرص/ مظاهرات وادي صليب في حيفا، حركة الفهود السود ضد التمييز المؤسسي لإسرائيل"؛ حاولت "المؤسسة الحاكمة باستمرار أن تقلل من شأن مظاهر التمرد المزراحي: تظاهرات (الخبز والعمل) في معسكرات الانتقال اعتبرت نتيجة عمل تحريضي لمهاجرين عراقيين يساريين؛ تظاهرات وادي الصليب والفهود السود عُدت تعبيراً لـ(المغاربة

---

(١) نفسه.

الميالين إلى العنف)؛ أعمال المقاومة الفردية عدت رموزاً لـ(تشوش عصابي)، أو (عدم التكيف). وأشارت لهم غولدا مائير "إنهم ليسوا أولاداً طيبين" ووصفت الصحافة المتظاهرين بالمنحرفين من حثالة البروليتاريا.

إن التقارير السوسيولوجية الغالبة عن (المشكلة العرقية) في إسرائيل تردّ الوضع المتدني لليهود الشرقيين لا إلى طبيعة المجتمع الإسرائيلي الطبقية، وإنما إلى أصولهم في مجتمعاتهم (المتخلفة ثقافياً) و (ما قبل الحديثة)، وبما أن التشكيلة الاجتماعية الإسرائيلية ينظر إليها على أنها ذلك الكيان الذي أُحدث بصورة جماعية، في أثناء فترة (البيشوف)، فقد كان ينظر إلى المهاجرين كأنهم يدمجون أنفسهم في جماعة دينامية موجودة، متمثلة في مجتمع حديث قائم على أساس النمط الغربي، واستتبع ذلك أن قبل المزراحيم الإجماع القائم للمجتمع (المضيف) والتخلي عن التقاليد (ما قبل الحديثة)، أي إن المهاجرين من إفريقية وآسية قد كانوا بحاجة إلى (الاستيعاب عبر التحديث)، بخلاف المهاجرين الأوربيين[١].

* * *

في سؤال الهوية، أو تحديدها، تبرز عدة أسئلة تتعلق بتكوين المجتمع وتركيبه، أي هل هي (أي الهوية)، في مجتمع تسوده الوحدة والانسجام، أم التعدد والاختلاف؟

بناء على الإجابات عن أسئلة كهذه، تعود الأسئلة مرة أخرى: هل الهوية قادرة على قبول الآخر، أم إقصائه؟ هل هي ثابتة (ناجزة) يهددها التفاعل مع الآخر، المختلف؟. وبصورة أوضح:

---

(١) إيلا شوحط، اليهود الشرقيون في إسرائيل، الصهيونية من وجهة نظر ضحايا اليهود، مجلة الدراسات الفلسطينية، العدد٣٦، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت،١٩٩٨، ١١٤-١١٦.

هل تقبل الهوية التعددية، خاصة إذا كانت هذه الهوية قد صنعت مجتمعاً ودولة هي إسرائيل؟.

إن تعريف الذات مؤسسة على إطار معرفي ذاتي، يساعدها (أي الذات) على رؤية الذات والآخر.

لذلك، والحال في إسرائيل لا تبدو في حال تسامح وقبول للآخر وهويته، يتم التركيز على البعد الثقافي للمواطنة؛ لأن ذلك يتيح قمعاً بشكل أيسر.

إن الهوية الثقافية تتحرك - عموماً - على ثلاث دوائر متداخلة ذات مركز واحد: الفرد داخل الجماعة الواحدة، والجماعات داخل الأمة، والأمة الواحدة إزاء الأمم الأخرى[1].

ويعترف (تورنر) أن الفهم الحديث للمواطنة الثقافية قد حملنا على:

أ- تغذية نوع من الاستعمار الثقافي (فالطرق التي كانت تفهم بها المواطنة الثقافية وتمارس في المجتمعات الحديثة قد جرت إلى تدمير ثقافات السكان الأصليين وتهميش العادات الثقافية).

ب- إخضاع كل الثقافات الطبقية أو استبعادها من قبل النخب الثقافية التي تحيط بالدولة.

ج- هيكلة المشاركة الثقافية في الثقافة الوطنية على نحو يخفي تعمّد أعتى أشكال الإقصاء الفعلي[2].

---

(١) محمد عابد الجابري، العولمة والهوية الثقافية: عشر أطروحات.من: العرب والعولمة، مجموعة مؤلفين، تحرير: أسامة أمين الخولي، ط٣، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٠، ٢٨٩.

(٢) صورة الآخر في العلاقة: مواطن/ أجنبي، ملاحظات أولية، بيار باولو دوناتي، من: صورة الآخر، مجموعة مؤلفين، تحرير: الطاهر لبيب، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٩، ص١٣٢-١٣٣.

وفي الحديث عن بنيان الذاكرة الجمعية، في الحال الإسرائيلية تحديداً، تبرز أفكار ما بعد الكولونيالية، التي رأت أن الذاكرة الجمعية يمكن أن تكون أحد مصادر شرعنة الهيمنة الثقافية والتعريف الذاتي، في محاولة صوغ سرديات كبرى، على غرار تلك التي خالفتها دعاوى ما بعد الحداثة الأوربية، بحجة امتلاكها الأجوبة المطلقة والتاريخ الحقيقي.

هكذا تم الدمج، في المستوى الفكري/ النظري، بين يهود الشرق والعرب من جهة، وبين العرب واليهود، بشكل عام من جهة أخرى.

في هذا الإطار، قرأ (شالوم شطريت) في كتابه المعنون بـ(النضال الشرقي في إسرائيل، ١٩٤٨- ٢٠٠٣)، ذلك النضال بوصفه حركة أو صيرورة، انطلقت منذ نشوء إسرائيل في ١٩٤٨، وذلك بالمفهوم نفسه الذي تنظر فيه الأكاديمية والسياسة الأميركية إلى مجمل النشاط السياسي للسود في الولايات المتحدة إبان الخمسينات والستينات باعتباره (حركة حقوق مدنية) تقاس إنجازاتها بناءً على الحصيلة الكلية لمجموع أجزائها ومكوّناتها.

ويرى أن في مقدرته تشخيص إنجازين رئيسين ينطويان على قدر من الأهمية لـ(حركة النضال الشرقي) هما:

الأول: نجاح هذا النضال في إجبار الدولة الإسرائيلية على الاعتراف بسياسة اللامساواة المنتهجة من جانبها، حيال اليهود أنفسهم أيضاً.

الثاني: تحقيق الشرعية للنضال الشرقي ذاته وللحركات الشرقية، بعد حوالي أربعة عقود، وُصم أي نشاط نضالي شرقي بوصمة سلبية وحتى جنائية، بكونه تهديداً للقيم الصهيونية الأساسية "جمع الشتات، صهر الطوائف، وحدة الشعب، المناعة الداخلية للدولة".

وهو يرى أن النضال الشرقي كان في معظم الأحيان النضال

الاجتماعي الوحيد في إسرائيل، على مرّ تاريخها القصير منذ إقامتها في العام ١٩٤٨.

وعلى رغم أن التطور الاقتصادي/ الاجتماعي في إسرائيل يسير في الاتجاه الذي يستدعي، من ناحية منطقية على الأقل، أن تكون الأولوية للنضال الاجتماعي، ويستدعي أن تكون لهذا النضال آثار كبيرة ليس أبسطها صعود قوى اجتماعية جديدة و"تصفية دولة الرفاه والتقليص الملموس للمسؤولية الحكومية حيال نوعية حياة المواطنين"، فإن الحاصل هو عكس ذلك تماماً.

يشير شطريت إلى مسألة الوضع السياسي/ الأمني "إسرائيل كدولة محكومة بوجهة النظر الحديدية التي أرساها موشيه ديان منذ أواخر الستينات والتي لا يمكن بمقتضاها رفع الراية الاجتماعية مادامت الراية الأمنية مرفوعة". لكنه لا يتوقف عند ذلك من أسباب أفضت بدورها إلى إقصاء النضال الاجتماعي إلى الهامش، منها الدور الذي تؤديه حركة (شاس) الشرقية الدينية منذ إنشائها. هذه الحركة، التي ارتسمت في أذهان كثير من اليهود الشرقيين بكونها بديلاً لحزبي (الليكود) و (المفدال)، والتي جيّشت لنفسها الكثير من أسس خطاب النضال الشرقي، أصبحت عمليًا صمّام تنفيس النضال الشرقي، من جهة، بقدر ما أصبحت إسفنجة امتصاص الاحتجاج الاجتماعي، من جهة أخرى.

ولدى وضعنا هذين السببين وغيرهما من أسباب في الحسبان، فإن النتيجة المطلوب استخلاصها هي: أن الاحتجاج الاجتماعي في إسرائيل، الذي لا مهرب من أن يكون اليهود الشرقيون وقوده الأساس، هو واحد من النضالات المؤجلة، وأن أوان استحقاقه لا بدّ أن يحين آجلاً أم عاجلاً. وأن "كل إنسان عاقل يدرك أنه في اليوم الذي ينتهي فيه

الاحتلال والقمع ضد الفلسطينيين ستنفجر الأسئلة الاجتماعية والمدنية في إسرائيل وتندفع نحو مركز الأجندة السياسية الإسرائيلية"[١].

وكان (ب. كيمرلنغ) قد أوضح صعوبة تحقيق الهدف التاريخي للصهيونية في بناء تجانس سياسي وجهاز أحادي الثقافة في إسرائيل.

يقول: " لأننا نعلم علم اليقين بعدم التجانس القائم في بنيوية مجتمع الدولة، وللحفاظ على المبنى القائم من فترة الييشوف حتى تأسيس الدولة؛ تم بناء أجهزة للتجانس والأسرلة هدفها بناء جهاز أحادي الثقافة كحاجة ماسة، ولم نكن نقصد فقط بناء الأمة، إنما خلق مجتمع موحد ومتكتل ومواجه للصراع مع العرب، إضافة إلى تحويل الذراع العسكري للدولة ليس فقط كجهاز مدافع عن الوجود إنما كثقافة سائدة وهاجس أمني في صلب الحياة المدنية"[٢].

في النهاية، حسب كيمرلنغ، برغم غياب التجانس الذي كان قائماً إلى حد ما أيام الييشوف، فإن ما تبقى منه هو التسلط المطلق للأكثرية اليهودية وهوية دولتها اليهودية على الأقلية العربية.

لا يشكك كيمرلنغ في كون الأقلية العربية الفلسطينية تشكل أكبر تحد جدي تواجهه إسرائيل بخصوص مسألة طابعها اليهودي؛ ليس فقط لأن أسس الأخلاق والديمقراطية الليبرالية تحتم عليها حل هذه المعضلة بل لأنه لا يمكن اعتبار أقلية يزيد تعدادها على مليون نسمة أقلية، حيث تتحول إسرائيل سنة بعد سنة إلى دولة ثنائية القومية من الناحية الديمغرافية وفي الواقع أيضاً.

---

(١) إنترنت، عرب٤٨ دوت كوم، رواية اليهود الشرقيين، أنطوان شلحت، بمناسبة صدور الترجمة العربية لكتاب (النضال الشرقي في إسرائيل) ٢٠٠٦/٦/٢٠.

(٢) مهاجرون، مستوطنون، سكان أصلانيون، باروخ كيمرلنغ، منشورات عام عوفيد- تل أبيب، ٢٠٠٤، عرب٤٨ دوت كوم/ أحمد أبو حسين.

٢- يهود .. عرب:

لقد اعتبرت الصهيونية التاريخ اليهودي جزءاً من تاريخ أوربي، ولهذا فقد كانت نظرتها إلى ذاتها تمرّ عبر منظار أوربي. لذلك فإن إهمال واحتقار ثقافة وتقاليد يهود الدول العربية والإسلامية، كان مساراً تطورياً في الوعي (المعرفي) عن الآخر، حتى لو كان هذا الآخر يهودياً يعيش في مجتمعات ذات ثقافة إسلامية.

لقد نُظر إلى اليهود العرب (الشرقيين، السفارديم) على أنهم يمثلون الثقافة العربية البدائية التي يجب استئصالها من أجل إعادة تثقيفهم ضمن الإيديولوجية الأوروبية الصهيونية. ونتج عن هذا الرأي العديد من المواقف العنصرية في إسرائيل المعاصرة التي قامت في آن واحد بغرس بذور هذه المواقف في الثقافة الإسرائيلية/ الأوربية المهيمنة، وتأبيد هذه المفاهيم. ونتيجة لذلك كله، رأى (ديفيد رابيا)، اليهودي من أصل عراقي، أن "العديد من اليهود السفارديم الإسرائيليين [وجدوا] أنفسهم على امتداد عقود من الزمن في وضع دفاعي مستمر، غير قادرين على إظهار طقوسهم الدينية اليهودية الخاصة، ولا خبرتهم الواسعة في الحضارة العربية المشرقية القديمة"[١].

ويرى أن بعد كل هذا الوقت من (القومية الإسرائيلية)، لم تستطع الإيديولوجية الصهيونية/ الأوربية والنضال الثقافي لـ(القومية العربية الفلسطينية) التوصل إلى تعايش سلمي. فالحال تفرض نوعاً من التفاعل الثقافي بين اليهود والفلسطينيين. تفاعل يخلق حواراً جدياً، يدمج عناصر الثقافات الموجودة في إسرائيل. لذلك فقد بدأت مرحلة ما بعد الصهيونية.

---

(١) إنترنت، ثروة دوت كوم، إسرائيل تواجه رحلتها المشرقية التاريخية، د. ديفيد رابيا، أيلول ٢٠٠٤.

في كتابه (اليهود العرب)، يقدم (يهودا شنهاف)، الباحث ذو الأصول الشرقية (عراقي)، شهادة حول تعامل المؤسسة الإسرائيلية الأشكنازية مع اليهود العرب، الذين هاجروا من البلاد العربية إبان النكبة الفلسطينية ١٩٤٨.

من هم هؤلاء اليهود العرب؟ كيف تحولوا إلى شرقيين؟ وكيف تحول هؤلاء مقابل اليهود الأوربيين إلى فئة (غير ممكنة) في إسرائيل. ما هي الشرقية أو (الشرقوية) وما علاقتها بالدين والقومية؟ ما علاقة اليهود العرب بنضال الشعب الفلسطيني من أجل الاستقلال الوطني؟.

كان اللقاء الأول بين اليهود العرب واليهود الأوربيين يتميز بكونه يتركز في المميزات الكولونيالية وعلاقة القبول والرفض بين المركبات الأساسية الثلاثة للصهيونية: القومية، الدين، والإثنية.

يرى شنهاف أن الصهيونية (العلمانية) قد شجعت التديّن في أوساط الشرقيين لتجنيدهم للمشروع الصهيوني. ويؤكد، من جهة ثانية، أن (الشرقوية) ليست مناقضة أو مضادة للأشكنازية، وهي بالتأكيد ليست هوية متجانسة لكنها هوية ذات هامش واسع، لها أصوات متعددة ومختلفة.

حاولت السياسة الأشكنازية في إسرائيل تهميش ثقافة الشرقيين العرب، لكنها في الوقت نفسه طالبت بعضهم ممن عملوا في المخابرات أن يواصلوا حياتهم كعرب، وذلك من خلال تأليف منظمة (ووجاك wojac)، المدعومة من وزارة الخارجية الإسرائيلية لمرحلة زمنية معينة، والاستفادة منها في رسم صورة اليهود في الدول العربية والسعي لطردهم إلى إسرائيل، وذلك في مقابل حق العودة لدى منظمة التحرير الفلسطينية، وكمضاد لها. وهكذا تنتهي مهمتها، مرحلة الشرقيين على الجانب السياسي، ويبقون على الجانب الحياتي اليومي منظوراً إليهم على أنهم أقل أو غير ممكن، أو يعاملون بمنطق (كولونيالي) استشراقي، شرقوي.

وفي هذا الإطار يتساءل شنهاف حول الجاسوس الإسرائيلي في سورية إيلي كوهين (كمال أمين ثابت)، ولماذا لم تدافع عنه إسرائيل، ولماذا كوهين بالذات؟ يقول شنهاف:

ومنذ البداية تشكلت الصهيونية كنظرية ذات شرعية سياسية؛ شريطة ألا تجتاز حدود الإثنية حدود السياسة. فالمؤرخ الإسرائيلي بيني موريس، الذي كتب عن نشوء مشكلة اللاجئين الفلسطينيين في العام ١٩٩١، لم يتطرق لعلاقة الصهيونية مع اليهود العرب الذين هاجروا إلى إسرائيل برغم العلاقة الوطيدة، وهكذا فعل رجال الأنثروبولوجية والتاريخ في إسرائيل عندما حققوا في تراث يهود الشرق وهجرتهم إلى إسرائيل. فقد تعمّدوا أن يعالجوا الهجرة كقضايا إثنية منفردة، هجرة أبناء اليمن مثلاً وهجرة أبناء العراق[١].

تستند الهستوريوغرافية الإسرائيلية على جهاز توزيع ثقافي يجعل أشكال النقاش الطائفي والقومي تسير في قنوات مختلفة؛ وذلك لعدم تسييس موضوعة (اليهود العرب)، وتعريفها بأنها (طائفية) بمعنى أنها موضوعة إثنية أو مشكلة داخلية.

تنظر الهستوريوغرافية للهوية (الشرقية) من خلال رؤيتين:

الأولى: التي تتطرق لعقلية وثقافة الشرقيين ويغيب عنها واقعهم المعاش بمعنى التغييب المتعمد للسياسة، أما الرؤية الثانية: فهي التي تتعامل مع الشرقيين وفق موقعهم في (سوق العمل) بمعنى وضعيتهم الطبقية والاجتماعية مع غياب تام للتاريخ العربي لليهود العرب.

وعندما تحاول الهستوريوغرافية الإسرائيلية أن تجمع بين الرؤيتين

(١) إنترنت، عرب٤٨ دوت كوم، اليهود العرب- قومية، دين وإثنية، يهودا شنهاف، مراجعة: أحمد أبو حسين.

يصبح النقاش حول الهوية (الشرقية) المصطنعة شائكاً. فالرؤيتان تتعاملان مع (الشرقوية) كهوية نقيضة للأشكنازية، وبهذا تضيع الفرصة على الرؤيتين للتعامل مع (الشرقوية) كمساحة ذات هوامش واسعة.

يفضل (شنهاف) استخدام مصطلح اليهود العرب، الشرقيين اليهود، يهود الشرق، ويمتنع عن استعمال التسمية الرسمية (الطائفة الشرقية)، خاصة أن المرحلة الأولى من سياسات الهوية هي قبول التعريف. إنها، تبعاً لذلك، كتاب عن صناعة الهويات (الشرقية) في إسرائيل.

يرى (شنهاف) أن الاشتغال على مسائل تشييد الذاكرة الجماعية تعرّض لمنعطف يصفه بأنه (دراماتيكي) في السبعينات، ترتباً على فاعلية الحركة ما بعد الكولونيالية التي تطورت آنذاك في العالم الثالث.

فقد رأت هذه الحركة في الهستوريوغرافية والذاكرة الجماعية مصدراً لشرعنة الهيمنة الثقافية والتعريف الذاتي، وبدأت تصوغ من جديد حكايات تاريخية معيارية باسم الفئات المقموعة، المهمّشة. وفي موازاة هذه الحركة تطوّر، في الأقطار الغربية، الفكر ما بعد الحداثي الذي نفى إمكانية وجود حكاية تاريخية متصلة واحدة وكفر بالحقيقة التاريخية الواحدة المطلقة. وطالب بصياغة علاقة أكثر تركيباً وإشكالية بين الذاكرة والتاريخ.

قال (دافيد بن غوريون) مرة: "لا نريد بأن يكون الإسرائيليون عرباً. يتوجب علينا أن نكافح روح المشرق الذي يخرّب أفراداً ومجتمعات"[(١)] .

لقد أخضعت الطوائف اليهودية منذ عام ٤٨ لسياسة (بوتقة الصهر)، القسرية في نسيج ثقافي- اجتماعي واحد على مدى أكثر من نصف قرن.

---

(١) نفسه.

وبعد حركات احتجاج سياسي (حركة الفهود السود، أحداث وادي صليب)، التي كانت ضد أشكنزة الثقافات اليهودية كافة، يبدو أن الجيل الجديد لا يزال يحتفظ بمكانة محدودة على هامش المجتمع الإسرائيلي ومؤسساته الأشكنازية الطابع.

ففي كتابه (الوجه الآخر لإسرائيل)، يزيح (إسرائيل آدم شامير) اللثام عن تناقضات داخلية في المجتمع الصهيوني، ويخص بالذكر منها (محنة اليهود المغاربة).

فمن أجل إعمار المناطق المفرغة من سكانها الفلسطينيين، قام (الموساد) بخداع الجاليات اليهودية بالمغرب العربي وإرهابها، لدفعها إلى ترك بلدانها الأصلية والاستقرار في إسرائيل. لكن الذين هاجروا وجدوا أوضاعاً مزرية. فبعدما جيء بهم، رُشّت عليهم مادة (دي دي تي) لقتل القمل المعشش فيهم، ووضعوا في مخيمات اللاجئين التي تحولت فيما بعد إلى مدن (نيبفوت وديمونا وبيروشام)، وما يزالون فيها.

إن دخلهم لا يمثل سوى جزء من دخل اليهود ذوي الأصل الأوربي. وفرصهم قليلة في العمل ضمن الجامعات الإسرائيلية، والبطالة ضاربة أطنابها في أوساطهم، والفقر لا يفارقهم، يسدون رمق العيش بفضل بعض المساعدات والتبرعات المماطلة لليهود الأشكيناز الذين يتحكمون في مقاهي تل أبيب. لقد أصبحت صورتهم عن أنفسهم رديئة جداً، إذ يكرهون أنفسهم. "ليس عاراً أن تكون مغربياً" كما يقول الإسرائيليون، ويضيفون بسرعة، و"ليس شرفاً كبيراً بالمرة". لذلك فإن بعض هؤلاء اليهود الشرقيين وصلوا إلى خلاصة مفادها أن محرقة الهولوكوست كانت عقاباً مستحقاً للمحتقرين (الأشكناز) كما يكتبون.

ومن المرجح أن تكون إسرائيل هي المكان الوحيد في هذه الأرض

حيث يمكن أن نسمع من يقول: "مع الأسف ألا يكونوا قد حرقوك في أوشوويتز". بل إن الحَبْر الأكبر لليهود السفارديين (يوسف أوباد ياه) فسر أخيراً الهولوكوست على أنه بسبب ذنوب اليهود الأوربيين وخطاياهم.

وفي كل مرة، كما يرى شامير، يتمكن فيها يهودي شرقي من صعود السلم الاجتماعي يتعاون النظام على إسقاطه. فكثير من السياسيين الشرقيين الشعبيين ممن يمكن أن يهددوا سيطرة النخب الأشكناز يوجدون في السجون « (أري درعي) الوزير المغربي اللامع الذي رفع حزبه من لا شيء إلى ١٧ مقعداً بالبرلمان، ما زال يقبع في السجن بعد ما جمعت لجنة تحقيق ضده حججاً لإدانته. وسلفه (هارون أبو هتزيرا)، وهو حبر ووزير، أدخل إلى السجن لمخالفات مالية، وهي التهمة الرائجة في بلدنا هذا بالشرق الأوسط. والناشر القوي العراقي (عوفير نمرودي) قضى أكثر من سنة في السجن قبل أن يحاكم ثم أطلق سراحه بسرعة بعد ذلك لانعدام البراهين الدامغة ضده. و (إسحاق مردخاي) الكردي، وزير الدفاع الذي كان يخطط للوصول إلى منصب رئيس للوزراء، توبع بتهمة الاستغلال الجنسي، و (شلومو بن عامي) -البروفيسور المغربي والوزير- استغل كبش فداء في الزيارة الشنيعة لشارون إلى جبل الهيكل»[١].

مؤخراً، نال (ألموج بهر)، القاص والشاعر اليهودي من أصول عراقية، الجائزة الأولى لعام ٢٠٠٥، في مسابقة صحيفة (هاآرتس)، أهم صحف إسرائيل، عن قصته (أنا من اليهود).

ينتمي القاص الشاب إلى حركة (القوس الشرقي) التي تدعو للعودة إلى الجذور، واحترام الخصوصية الثقافية (لليهود العرب).

---

(١) إنترنت، الجزيرة دوت نت، المعرفة. الوجه الآخر لإسرائيل، إسرائيل آدم شامير، دار الأقلام، فرنسة، ٢٠٠٤. عرض: حسين السرات.

استقبلت القصة باستهجان كبير، لأنها لم تتبع خطا تجميل الصورة الداخلية لإسرائيل. ويمكن اعتبارها كأحد تمظهرات (أزمة الهوية) داخل المجتمع الإسرائيلي.

شخصية القصة الرئيسية شاب من أصول شرقية (يهودي عراقي)، يخشى التباس قوات الأمن حياله بأن يظنوا به فلسطينياً (إرهابياً)، ليس لشكله، بل لاعوجاج لسانه فجأة بلكنة عراقية على طريقة جده الذي قدم إلى إسرائيل مع موجة المهاجرين اليهود العراقيين إليها.

يفقد الشاب قدرته على النطق، باللكنة الإسرائيلية الرسمية فقط، وينطلق لسانه بلكنة عراقية، هي لكنة جده. يُعتقل الشاب أكثر من مرة بسبب شكوك رجال الشرطة بأنه عربي، ثم تصاب زوجته بنفس المشكلة، لكن اللكنة هنا مزيج من يمنية إسطنبولية (تركية).

" لقد بدأت طرق النطق القديمة تخرج للنور، بعد أن ظنوا كل الظن أنها اختفت... وامتلأ المحيط بأصوات النواح على ضياع مجهود خمسين عاماً من التعليم الناجح"[1].

يُرى الشاب على أنه عربي من قبل السلطة الإسرائيلية، ويهودي غريب من قبل عرب ٤٨، غريب في بلادهم.

لكن ما أصاب الشاب بدأ ينتشر كعدوى، حمى، تصيب إسرائيليين من أصول شرقية يتحدثون لكنات الآباء والأجداد. ثم تنتشر لتصيب اليهود الأشكناز، مما يستدعي مراقبة هذا الشاب الذي سبب (الشرخ) العدوى في المجتمع، وزجه في السجن.

تبرز في القصة تلك العلاقة بين اللغة، بوصفها معبراً عن ثقافة

(١) إنترنت، عرب٤٨دوت كوم، ألموج بهر، أنا من دولة اليهود، تر: محمد عبود،٢٠٠٦/ ٦/٧.

وأصول، وبين موضوع الهوية، التعريف الذاتي وتعريف الإطار العام/ الدولة للذات وموقعها من الآخرين في بوتقة ثقافية واحدة، هي هنا دولة إسرائيل.

"واللغة التي فرضوا علي الحديث والتعبير بها، تحولت إلى ناي أجوف لا يتجاوب مع أنفاسها، كل ذلك لكي ننتج كلنا نغمة واحدة، صداها مبحوح، ونتتحل لغة أخرى غير موجودة"[١].

إنها قصة الهامشيين في المجتمع الإسرائيلي، ومنهم حتماً العرب الفلسطينيون. إنها التعريف العنيف للهوية، باستخدام عنف آخر يتمثل باللغة؛ بما هي معطى يعبر عن ثقافة سائدة مفروضة تحتم الانتماء إليها، والتحدث بها والحال هذا، لكي يدخل الفرد طواعية في التعريف (العنفي) للهوية.

"ذهبت لأتجول في شارع (كاتمون)، وشوارع تلابيا، والبقعة، وبدلاً من أن أرى أثرياء (أورشليم)... وأقرأ أسماء الشوارع العبرية... رأيت هناك مجدداً وجهاء فلسطين، كانوا هناك كما كانوا قبل حرب ٤٨، كما لو أن هذه الحرب لم تحدث مطلقاً... وبدا وكأن الزمن قد سار باتجاه تاريخ مغاير، مختلف، وتذكرت أنني سألت أمي لماذا نتحدث كثيراً عن التاريخ، كفانا تاريخاً، يكفينا ما حدث لنا من التاريخ، هذا التاريخ يكبلني، يكبلك، لا يترك لي شيئاً، ولا يترك لك شيئاً"[٢].

٣- عرب ٤٨/ فلسطينيو الداخل

تضم دولة إسرائيل أطيافاً عرقية وإثنية متعددة، تتنافى مع التعريف الثابت لإسرائيل بأنها دولة اليهود، مما يفتح التساؤلات حول فلسطينيي

---

(١) نفسه.

(٢) نفسه.

الداخل (عرب٤٨) مثلاً. ثم بتعمق أكبر تطال مشروعية السؤال عن يهود البلدان العربية ويهود الشرق عموماً، وموقعهم داخل الهوية والوعي الإسرائيليين.

حصل الفلسطينيون الذين بقوا في فلسطين بعد النكبة على المواطنة الإسرائيلية. وكان عددهم قد قُدر بحوالي (١٥٦) ألفاً، فرض عليهم نظام الحكم العسكري حتى عام ١٩٦٦.

صنف هؤلاء تحت اسم (عرب إسرائيل)، وأُطلق عليهم لقب (الحاضرون الغائبون)، على المستوى القانوني. فهم حاضرون لأنهم مواطنون إسرائيليون، وغائبون لأنهم لا يقيمون بأماكن سكنهم قبل الحرب. ويترتب على ذلك تطبيق (قانون أملاك الغائبين) عليهم، بحيث يصبح المتصرف بأملاكهم المنتدب من قبل الحكومة الإسرائيلية ويمنعون هم من التصرف بها.

سُن هذا القانون سنة ١٩٥٠، وهو ينص على أن جميع السكان خارج نطاق ما يسمى بدولة إسرائيل التي أقيمت سنة ١٩٤٨ يعتبر غائباً، وأملاكه تؤول إلى حارس أملاك الغائبين، يديرها من تأجير إلى بيع وبقية الأمور، وكأنه هو المالك. يهدف القانون إلى تركيز إدارة الأراضي التي كانت مملوكة للفلسطينيين، الغائبين في نظر القانون، بوضعها تحت تصرف القيّم على أملاك الغائبين ليقوم بحماية هذه الممتلكات. كما ويحدد القانون العلاقات القانونية بين هذا القيّم وبين (الغائبين) وأملاكهم. وبموجب هذا القانون، يعتبر القيّم مالكاً لهذه الممتلكات إلى أن يثبت (الغائب) أنه لم يكن غائباً، أو أنه لا يعتبر (غائباً) بنظر القانون. كذلك بموجب هذا القانون يحظر على القيّم أن ينقل حق الملكية على هذه الممتلكات لآخرين عدا (سلطة التطوير).

لكن هذا القانون تم تطبيقه في الفترات السابقة على الناس الموجودين والذين أُعطوا صفة الغائب، كوجود أشخاص من سكان القدس وعندهم أملاك، لكنهم يحملون هويات الضفة الغربية. هؤلاء يعدون غائبين من وجهة نظر هذا القانون.

وكمثال على ذلك، نذكر:

" في منطقة (الولجة) قرب بيت لحم، وفي منطقة (عناتا) بالقرب من القدس، أبنية مرخصة من قبل بلدية القدس، لكن أصحابها يحملون هويات الضفة الغربية، وحديثاً حاولت السلطات الإسرائيلية أن تضغط عليهم وتوقعهم على أوراق تفيد بأنهم موجودون داخل إسرائيل بشكل غير قانوني (أي إنهم موجودون داخل بيوتهم منذ عشرات السنوات بشكل غير قانوني)، ويحق للسلطات الإسرائيلية أن تبعدهم خارج بيوتهم. وأجبروهم على التوقيع بأنهم داخل حدود إسرائيل بشكل غير قانوني، وبالتالي تكون أملاكهم معرضة للمصادرة تنفيذاً لهذا القانون"(١).

بناءً على هذا القانون، فإن وظيفة القيّم تتعدى مهمة الحفاظ على هذه الممتلكات لمصلحة أصحابها الشرعيين، إلى تكريس واقع الاستيلاء على الممتلكات. وقد أخذت (سلطة التطوير) زمام المبادرة حيث أعلن عن قيام (سلطة تطوير البلاد) بموجب هذا القانون، إذ تتمتع هذه السلطة بصلاحيات واسعة؛ مثل شراء الأراضي واستئجارها واستبدالها والتصرف بها كمالك، عدا بيعها للدولة أو للصندوق القومي الإسرائيلي أو لسلطة محلية. لكن الذي حدث أنه تمت عملية استيلاء كاملة - بناء على هذا القانون - على الأملاك كافة.

---

(١) قانون أملاك الغائبين، إسلام أون لاين دوت نت. و: الخطوات القانونية والميدانية الإسرائيلية تجاه المُهجرين الفلسطينيين في الداخل، واكيم واكيم، المجموعة١٩٤ دوت نت، ١٤/١٠/٢٠٠٦.

عانى فلسطينيو الداخل، ولا يزالون، من أشكال عدة من التمييز، أبرزها، على مستوى العلاقة السياسية/ القانونية بالدولة، من ضعف الثقة بهم، على اعتبارهم أقلية عربية من شأن وجودهم تكريس حال اللاأمن، لذلك " فأوساط الأغلبية اليهودية ترى بأبناء الأقلية العربية الفلسطينية (قضية أمنية) وتصفهم بأنهم (طابور خامس) أو (حصان طروادة)، وعليه يجب الطعن بإخلاصهم لمؤسسات الدولة وتطبيق سياسة (المنح والمنع) للمواطنين العرب حسب مدى هذا الإخلاص "[١].

إضافة إلى ذلك، عمدت إسرائيل إلى تقسيمهم إلى طوائف (مسلمون، مسيحيون، دروز)[٢] وأوساط اجتماعية (بدو، فلاحون...) وهكذا. وقد قامت السلطات بفصل (جهاز التعليم الدرزي) عن التعليم العربي.

" تشير إسرائيل إلى (عربها)، بالأقلية، وقد تم تقسيمها فيما بعد إلى أربع فئات: العرب (مسلمون ومسيحيون)، الدروز، البدو والجركس. وقد تم تجنيد الدروز في الجيش عام ١٩٥٦، وكذلك الجماعة الجركسية الضئيلة عام ١٩٥٧. أما بالنسبة إلى جماعة البدو فقد (سُمح) لهم بالخدمة في الجيش منذ عام١٩٤٨، بينما لا يخضع العرب من مسلمين ومسيحيين للخدمة العسكرية "[٣].

وينظر (ب. كيمرلنغ) إلى كيفية تحول الفلسطينيين في إسرائيل من الأكثرية إلى الأقلية (مواطنين) في الدولة اليهودية، بقايا مجتمع مشرد

(١) إنترنت، عرب٤٨ دوت كوم، الأقلية القومية العربية الفلسطينية في إسرائيل وعلاقتها مع دولة الأغلبية ومؤسساتها، مصطفى كبها.

(٢) يبلغ عدد السكان العرب الفلسطينيين في إسرائيل اليوم قرابة المليون وربع المليون، ٨٢٪ منهم من المسلمين و٩٪ من النصارى و٩٪ من الدروز.

(٣) أمينة مينس وناديا حجاب، مواطنون في عزلة- صورة عن وضع الفلسطينيين داخل إسرائيل، تر: هدى الكيلاني، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٦. ص١١٦.

ومهزوم، لا طبقة وسطى ولا مثقفين، وبدون قيادة سياسية، والذين عرّفتهم الدولة اليهودية، التي قامت على خراب شعبهم وبلدهم، كأبناء أقليات طائفية، مسلمون، مسيحيون ودروز. واعتبروا على هامش المجموعة الإسرائيلية. عزلت الدولة اليهودية العرب من الحياة المدنية ومن مراكز التأثير في المجتمع والدولة، بل ذهبت إلى أبعد من ذلك حين صادرت ما تبقى لهم من أراض وفرضت عليهم الحكم العسكري حتى أواسط الستينات[١].

يرى (عزيز حيدر) أن السياسات الاقتصادية والسياسية والثقافية لدولة إسرائيل قد ساهمت في إبراز الاختلاف والتمييز وهامشية ودونية الأقلية العربية، مما كون أسباباً: "كافية بحد ذاتها لإنتاج هوية متميزة مختلفة عن هوية الأكثرية في أي وضع ...[ولذلك] فإن تعزيز الهوية العربية لم يكن نتيجة اختيار بين بدائل، وإنما كان استمراراً طبيعياً لوضع كان قائماً قبل ١٩٤٨"[٢].

ليس هناك مجال لإثارة السؤال حول اختيار الهوية. فمن ناحية لم يمنح العرب في إسرائيل فرصة للاختيار، وإنما فرض عليهم الانتماء الجماعي قسراً من جانب الأكثرية اليهودية التي تتمتع بالقوة وتسيطر على توزيع الموارد، بما فيه إطلاق التسميات والمصطلحات وتحديد الحواجز الفاصلة والفجوات بين الجماعتين. ومن ناحية أخرى، كان الانتماء القومي العربي متجسداً عن طريق الثقافة واللغة والتفاعل العاطفي ونمط

(١) مهاجرون، مستوطنون، سكان أصلانيون، باروخ كيمرلنغ، منشورات عام عوفيد- تل أبيب، ٢٠٠٤، عرب٤٨ دوت كوم/ أحمد أبو حسين.

(٢) الآخر العربي والآخر الفلسطيني والآخر الإسرائيلي في نظر الفلسطينيين في إسرائيل، عزيز حيدر، من: صورة الآخر- العربي ناظراً ومنظوراً إليه، مجموعة من المؤلفين، تحرير: الطاهر لبيب، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٩. ٧٠٥.

الحياة والفكر، إضافة إلى اختلاف الانتماء الديني عن الأكثرية اليهودية[١].

وهكذا فقد تم في المرحلة الأولى صياغة الهوية عن طريق تعزيز البعد العربي في هوية الفلسطينيين في إسرائيل في العقدين الأولين من قيام دولة إسرائيل، على حساب الأبعاد الأخرى.

شكلت نتائج حرب ١٩٦٧ " صدمة عنيفة لتصورات الفلسطينيين في إسرائيل وتوقعاتهم من البلدان العربية، وبذلك فقد أدت إلى بداية عملية الانسحاب من الانتماء العربي لصالح الانتماء الوطني الفلسطيني ... وبدأت عملية اندماج الفلسطينيين في الاقتصاد والنظام السياسي الإسرائيلي. وكانت نتيجة هذه العملية الانفتاح أكثر من السابق على المجتمع الإسرائيلي والتعرف عليه والتأثر به"[٢].

أدت هذه التطورات إلى عدة تغيرات:

"على المستوى السياسي بدأت مرحلة جديدة من التنظيم القطري والمحلي على أسس قومية وإثنية واضحة، والتي ساهمت في تبلور هوية وطنية فلسطينية، هي جزء من عملية تبلور هذه الهوية في التجمعات الفلسطينية الأخرى.

في المستوى الاجتماعي/ الثقافي بدأت عمليتان متقابلتان؛ فقد تعمّق اتصال الفلسطينيين في إسرائيل بإخوانهم في المناطق المحتلة، وفي الوقت نفسه، كان اتصالهم بالمجتمع الإسرائيلي يتعمق في مجالات عديدة"[٣].

---

(١) نفسه، ٧٠٥-٧٠٦.
(٢) نفسه، ٧٠٨.
(٣) نفسه، ٧٠٨.

تغيرت بفعل ذلك صورة الآخر (الإسرائيلي والعربي) لدى فلسطينيي الداخل (عرب٤٨). وبدأ الفلسطينيون يميزون بشكل حاد بين العربي والفلسطيني؛ فصورة العربي بدأت تغلب عليها السلبية بسبب معاملته للفلسطيني في البلدان العربية، وبسبب عجزه ودونيته أمام إسرائيل.

لكن مرحلة ١٩٧٦-١٩٨٨، شهدت عملية تكامل الهوية الوطنية الفلسطينية بين الفلسطينيين مواطني إسرائيل، وفي الوقت نفسه تعميق الاندماج في الحياة الاقتصادية والسياسية والثقافية في البلاد.

لقد اكتسب موضوع الهوية أهمية خاصة وبروزاً في حياة الفلسطينيين في إسرائيل؛ بسبب تحوله إلى أحد العناصر المهمة في التنظيم، والعمل السياسي والتنافس بين الحركات والأحزاب السياسية. ولذلك فقد أخذوا يبرزون فلسطينيتهم أكثر من عروبتهم.

لقد كانت عملية تبلور الهوية الوطنية وتكاملها، منذ أوائل الثمانينات ملازمة لعملية أخرى، تبدو معاكسة، وهي تعميق الاندماج في المجتمع الإسرائيلي والتأثر به اجتماعياً وسياسياً وثقافياً. ومن الممكن عزو هذه العملية إلى سببين رئيسين: الأول هو غزو إسرائيل الأراضي اللبنانية ١٩٨٢، وخروج الفلسطينيين منها. تسبب ذلك في تعميق النفور من الانتماء العربي وتعزيز القناعة باختلاف المصير السياسي للفلسطينيين في إسرائيل عن بقية الفلسطينيين، ولاسيما أن الحلول المطروحة من جميع الأطراف تستثني الفلسطينيين مواطني إسرائيل. وساهم في تعزيز القناعة بالاندماج، والإجماع بين التيارات السياسية الفاعلة، وتعميق التعاون بين القيادات السياسية المحلية وقيادة منظمة التحرير الفلسطينية، وخاصة أن بعض القيادات المحلية كانت محسوبة على المتعاونين مع السلطة الإسرائيلية. أقنعت هذه التطورات في الجانب الفلسطيني أغلبية الفلسطينيين في إسرائيل بأن مصيرهم مرتبط بدولة إسرائيل، وأن عليهم

البحث عن أساليب للتعايش والتكيف حتى الاندماج في المجتمع الإسرائيلي. وقد سهل هذه العملية السبب الثاني، وهو نضوج بعض التحولات والتغيرات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي نتجت من التعامل المتواصل والتفاعل اليومي مع المجتمع الإسرائيلي[١].

لكن المرحلة الممتدة من ١٩٨٨-١٩٩٥(الانتفاضة حتى اتفاقية أوسلو، مروراً بحرب الخليج)، أسست لنوع جديد من التعاطي مع الهوية/ الأنا والآخر، فعدم إمكانية مشاركتهم العملية في الانتفاضة بسبب الخط الأخضر، واتفاقية أوسلو التي أدت إلى تهميش وترسيخ العمليات والتحولات السياسية والاجتماعية، ساهمت في بروز الدعوات إلى الاندماج الفردي في المجتمع الإسرائيلي والقبول بالواقع.

" ولكنها أضافت إلى هذه النزعة تخفيض شروط الاندماج. أصبحت الأكثرية بين الفلسطينيين تقبل بالشروط التي وضعتها الأكثرية اليهودية؛ لأن الاتفاقية رسخت الشعور لديهم بالهامشية والعجز وعدم القدرة على التأثير في التطورات السياسية الجارية حولهم، ليس بصفتهم فلسطينيين، وليس بصفتهم إسرائيليين"[٢].

لا يمكن إنكار اغتراب الهوية الفلسطينية لفلسطينيي إسرائيل. وليست مظاهر الاحتفالات بعيد الاستقلال (النكبة) من قبل الفلسطينيين والجيل الشاب منهم دليلاً على الخنوع، وإنما على اغتراب حقيقي ورغبة بالفاعلية في المجتمع. وجدت هذه الحالة نفسها أمام حلول من أهمها المستوى الثقافي، الذي يبدو أكثر الميادين محاولة للتصالح مع الأنا والآخر.

(١) نفسه، انظر، ٧١٠-٧١١.

(٢) نفسه، ٧١٤.

إن صورة الآخر هي دوماً صورة متوسطة اجتماعياً. وضمن العوامل التي تتوسط العلاقة (أنا/ الآخر) هناك الشعور بالاشتراك في مواطنة عامة أو بعدم الاشتراك. فإذا ما تفطن المرء إلى وجود ما يتحدى هويته (دلالتها أو معناها أو عنوانها) أدى ذلك إلى تغيير رؤيته للآخر، وكان ذلك شرطاً لاهتمامه بصورته[١].

وهذا، باعتقادي يدحض الادعاءات التي جاء بها (عزمي بشارة) في وصفه لهذه العملية بـ(الأسرلة)، كفعل حرّ واختياري، وإنما هي مقبولة ونستطيع تفهمها من خلال محاولات العرب الوصول إلى درجة المواطنة في دولة تعترف بجميع مواطنيها بكافة أطيافهم وانتماءاتهم الدينية والقومية.

في هذا الصدد، لا يشكك كيمرلنغ في كون الأقلية العربية الفلسطينية تشكل أكبر تحدٍّ جدي تواجهه إسرائيل بخصوص مسألة طابعها اليهودي، ليس فقط لأن أسس الأخلاق والديمقراطية الليبرالية تحتم عليها حل هذه المعضلة، بل لأنه لا يمكن اعتبار أقلية يزيد تعدادها على مليون نسمة أقلية، حيث تتحول إسرائيل سنة بعد سنة إلى دولة ثنائية القومية من الناحية الديمغرافية وفي الواقع أيضاً[٢].

لكن خشية (بشارة) نابعة من تراجع البعد القومي للقضية الفلسطينية، وهو جوهرها برأيه، مما سيعمل على تفكيكها لأقليات قومية (الأمر الذي يعبّر عن محاولة لكردنة القضية)[٣].

---

(١) صورة الآخر في العلاقة: مواطن/أجنبي، ملاحظات أولية، بيار باولو دوناتي، من: صورة الآخر،١٢٩.

(٢) إنترنت، عرب ٤٨ دوت كوم، أحمد أبو حسين (عرض)، باروخ كيمرلنغ، مهاجرون، مستوطنون، سكان أصلانيون.

(٣) عزمي بشارة، العرب في إسرائيل، رؤية من الداخل، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،٢٠٠٠، ٢٤.

فحسب (بشارة)، هناك بعدان لعملية الأسرلة يفترض الفصل بينهما اصطلاحياً أو مفهومياً، وسوء الفهم الذي يثيره برنامج دولة المواطنين عند البعض ناجم عن عدم رؤية الفرق بين البعدين:

هنالك بعد موضوعي لعملية الأسرلة، أو التشكل وإعادة التشكل في الواقع الإسرائيلي. هذا البعد مرتبط بالجانب الاقتصادي، أي نشاط العرب الاقتصادي في إسرائيل، إذ إنهم لم يشكلوا كياناً اقتصادياً مستقلاً، أو حتى شبه مستقل. هذا يعني أن ضرورة خوض النضال المطلبي الاقتصادي والسياسي سيكون في إطار البنى الإسرائيلية القائمة والمفروضة تاريخياً[١].

وفي الواقع، فقد واجهت رحلة بحث الفلسطينيين، في إسرائيل، عن المواطنة، مشكلة حقيقية، فـ"المواطنة هي مقياس إدماج الأشخاص في مجموعة سياسية (أو طردهم منها)، لكنها كذلك، لهذا السبب بالذات، مصدر للهوية الشخصية بالنسبة إلى الأشخاص الذين ينتمون إلى مجموعة سياسية مخصوصة. أن تكون مواطناً، فذلك يعني عادة أن تشترك اشتراكاً كاملاً في عضوية مجموعة سياسية مدينة كانت، أو بلداً، أو أمة/ دولة. فالمواطنة، من وجهة نظر اجتماعية، ما هو مشترك بين أفراد شعب يشرع لهم التصرف كـ (رعايا بالكامل) ضمن المجال العمومي[٢].

فبالرغم من كل محاولات (علمنة) القانون الإسرائيلي، ودعوات الهوية والمواطنة، فإن تقرير حقوق الإنسان في إسرائيل رأى أن التعديل العنصري لقانون التجنس، الذي أقره الكنيست في شهر يوليو/ تموز ٢٠٠٣، يمنع منعاً قاطعاً مواطنين إسرائيليين من تقديم طلبات جديدة

---

(١) نفسه، انظر٩٥-٩٦.

(٢) صورة الآخر في العلاقة: مواطن/ أجنبي، ملاحظات أولية، بيار باولو دوناتي، ١٢٩-١٣٠.

لمنح أزواجهم/ زوجاتهم الفلسطينيين مكانة قانونية، أو النظر في الطلبات التي كانت قد قدمت. يمس هذا التعديل العنصري مساً صارخاً بحقوق العرب من مواطني إسرائيل، حيث يشكلون الأغلبية الساحقة من بين المواطنين المتزوجين من أزواج فلسطينيين، وفي العديد من الحالات، يمس أيضاً بأولاد هؤلاء الأزواج، الذين يواجهون خطر الانفصال الدائم عن أحد والديهم.

رغم تصريحات وزير الداخلية (أبراهام بوراز) بأنه سيعمل على تسهيل إجراءات الحصول على مكانة في إسرائيل، تواصل وزارة الداخلية انتهاج أشكال مهينة من العنصرية وعدم التفهم، التعسف وسحق القانون. إجراءات التجنس للأشخاص المتزوجين من إسرائيليين هي عملية صعبة ومضنية. تضع وزارة الداخلية عقبات مختلفة وغير منطقية عن طريق هذه الإجراءات وتفرض أحياناً شروطاً غير معقولة يصعب تنفيذها.

تواصل وزارة الداخلية رفضها تسجيل الأولاد الذين ولدوا لأب إسرائيلي وأم أجنبية في سجل السكان، حتى إنها ترفض تسجيل الآباء الأجانب لأولاد إسرائيليين. كما وتواصل اعتبار مواطنين وسكاناً (كمن يرفض النظر في أمرهم) في وزارة الداخلية، مما يحول دون حصولهم على الخدمات الأساسية مثل استصدار جوازات السفر وبطاقات الهوية[١].

ومؤخراً قدّم كل من (خولة أبو بكر وداني ريبنوفيتش) في كتاب (جيل منتصب القامة)، تصنيفاً جيلياً للفلسطينيين (عرب ٤٨) على أساس علاقتهم مع دولة إسرائيل. وهكذا فالجيل الأول/ جيل النكبة، هم (الباقون)، إذ أدى مصطلح كهذا دوره القومي/ العربي في التوجه للأمة العربية. والجيل الثاني هو جيل السبعينات (أحداث يوم الأرض الأول،

(١) إنترنت، عرب٤٨ دوت كوم، تقرير حول حقوق الإنسان في إسرائيل والأراضي المحتلة.

وعمليات مصادرة الأراضي)، ويطلقان عليه (الجيل المتآكل نفسياً) الذي حارب من أجل المساواة وضد سياسات القمع والتمييز. أما الجيل الثالث فهو جيل حرب الخليج وأحداث أكتوبر/ تشرين الأول ٢٠٠٠، ويطلقان عليه اسم (الجيل المنتصب القامة)، الذي ارتفع سقف مطالبه السياسية والقومية، كما تطورت طرق وأساليب نضاله، على اعتبار أنه-هذا الجيل- نتاج التثقيف السياسي الوطني للجيلين الأول والثاني[1].

رأى (عزمي بشارة) أن السعي من أجل العمل السياسي، ضمن الواقع الإسرائيلي، يحتم خوض الانتخابات للبرلمان الإسرائيلي، ولكن خوض هذه الانتخابات لا يعني، بالضرورة، الأسرلة السياسية وتشويه الوعي السياسي الوطني الفلسطيني والقومي والعربي. ولهذا هناك آليتان:

١- تطوير الوعي المدني ومفهوم المواطنة بحيث يتحول إلى صراع مع تعريف الدولة لذاتها صهيونياً.

٢- تطوير مفهوم المواطنة ليشمل الحقوق القومية الجماعية للعرب في إسرائيل كجماعة قومية[2].

لقد أفضى التناقض، في مسألة الهوية الفلسطينية في إسرائيل، بين كونها منتمية لقومية عربية/ فلسطينية، وبين وجودهم في دولة يهودية، إلى العمل على احتلال مساحة مواطنية في هذه الدولة، وفي ذات الوقت الإبقاء على ذاك التمسك، حتى ولو كان رمزياً بتعريفهم لذاتهم كقومية.

---

(١) جيل منتصب القامة، خولة أبو بكر وداني ريبنوفيتش، مؤسسة مدار ٢٠٠٤، ترجمة: خولة أبو بكر، ٢٠٠٤/٠٧/٣٠، عرب٤٨. (بتصرف).

(٢) عزمي بشارة، العرب في إسرائيل، ٩٧.

الفصل الثالث

استشراق .. استيطان وكولونيالية

الفعل الاستعاري

"دعّم الاستشراق ودُعّم من قبل الضغوط الثقافية العامة التي كانت تميل إلى أن تزيد صلابة الحس بالتمايز بين الأجزاء الأوربية والآسيوية من العالم".

(إدوارد سعيد)

"الصهيونية لا تقوم بالحديث فقط نيابة عن الفلسطينيين، بل تفترض أنها تتحدث نيابة عن اليهود الشرقيين، إذ جردوهم من حقهم في تمثيل أنفسهم وإنما بآليات أكثر خبثاً وأقل وحشية. وهكذا يشكل اليهود الشرقيون أمة مستعمرة داخل أمة".

(إيلا شوحت)

"لقد قامت دولة إسرائيل بمساعدة كولونيالية غربية، وقامت عامدة بتشريد السكان الفلسطينيين، وبررت ذلك لاحقاً على أساس الخاصية اليهودية الناجمة عن الكارثة".

(إيلان بابه)

عندما تتأسس الدراسات حول (الآخر)، بهدف إخراجه من قاموس تعريف (الأنا)، فإن هذا يعني أنها، أي الدراسات، المقدمة المعرفية

لشرعنة علاقات السيطرة، فيما بعد، حين يتم استعمار الآخر ذو المرتبة الأدنى.

هكذا برزت، مع إدوارد سعيد، مجالات الاستشراق، التي اعتمدت على كشف العلاقة بين المعرفة والقوة، والدور الذي لعبته فروع معرفية مختلفة، بشكل خاص الأنثروبولوجية، في إسباغ الشرعية للسيطرة واستعمار الآخر. لأن ذلك (الآخر) ضعيف ومتخلف مما يستتبع الوصاية عليه ليدخل في عملية التحضر، حتى إن كان ذلك على حساب مجازر ارتكبت بحق شعوب تم في بعض الأحيان إبادتها.

بقيت فلسطين هي الوحيدة التي لا تزال تحتفظ بتلك الروح، أي تلك الكولونيالية، حين تم قتلهم وتشريديهم إلى بقاع مختلفة من (الشتات).

بُني الاستشراق على ثوابت ومنظومات تاريخية مستمرة، تستخدم في العادة لتسويغ وتكريس حالات التفرقة وعدم المساواة والرؤية التهميشية للآخر (الأدنى). وهذا الفهم أو الثابت التاريخي يدمج في آن معاً الصفات البيولوجية والحضارية والثقافية، مع إمكانية تحوّل هذا الثابت فقط إلى صفات جديدة تعمل بدورها على تكريسه كصورة للذات والآخر. وفي هذا يرى(سعيد) أنه "ارتبطت الأطروحات حول التخلف والانحطاط الشرقيين، والتفاوت بين الشرق والغرب في أوائل القرن التاسع عشر، بالأفكار السائدة حول الأسس الحيوية(علم الحياتية) للتفاوت العرقي"(١).

أرسى الخطاب الأوربي/ الكولونيالي صورة للأعراق والثقافات الأخرى، التي اعتبرت دائماً في وضع أدنى من الثقافة المعيار (الأوربية). ولا يمكن، بحال ما، الجزم بأسبقية العنصر الثقافي أو الكولونيالي في

---

(١) إدوارد سعيد، الاستشراق، ترجمة: كمال أبو ديب، ط١، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ١٩٨١، ٢١٧.

التأسيس لتلك العلاقة، إذ عادة ما مهد أحد العناصر للآخر الأرضية المناسبة كي يتحرك عليها.

وقد تجذّر في السياق المعرفي والحضاري مفهوم يعبّر عن هذه العلاقة، وُسم بتنويعات مصطلحية مثل (العرقنة) و (التنميط) و (الاستشراق)، تلك المصطلحات التي تسم (المعرقن والمنمط والمستشرق) بصفات ليس أسوأها اللاعقلانية والتخلف والتبعية. وإذا كان(سعيد) قد رأى أن معرفة الشرق من قبل الأوربي هي "وليدة القوة، تخلق، بمعنى من المعاني، الشرق، والشرقي وعالمه ...[فإن] النقطة المثارة هنا هي أن الشرقي... يحتوى، ويمثل بأطر طاغية"[١].

هذا مع التذكير أن هدف (سعيد) من دراسته كان تبيان القوة الثقافية، وتحليل الاستشراق من حيث هو ممارسة للقوة الثقافية. وهو الذي رأى أنه يؤرخ، في الغرب المسيحي، لبدء وجود الاستشراق الرسمي " بصدور قرار مجمع فيينا الكنسي عام ١٣١٢ بتأسيس عدد من الكراسي الأستاذية في العربية، واليونانية، والعبرية، والسريانية في جامعات باريس، وأكسفورد، وبولونيا، وأفينيون، وسلامانكة"[٢].

تندمج، تبعاً للقرار السابق، (العبرية) والشخصية اليهودية في إطار الدراسات الاستشراقية المبكرة عند الغرب. وكل هذا في إطار فكرة تنميط وعرقنة الآخر، وشرقنته، كمقدمة للسيطرة.

ولهذا فليس هناك من شرق معاصر لدى الخطاب الاستشراقي، بل خطف لذاكرة المغلوب، أو بأقل تقدير، طمس لمعالمها المفيدة ... بحيث يبقى المغلوب دائم الثبات على شفير الهاوية: على حدود التنازل

(١) نفسه، ٧١.

(٢) نفسه، ٨٠.

عن أقرب حواجزه. وسط هذه الحافة، يبقى [الأدنى] بلا تحولات ولا تجارب(١).

الاستشراق الألماني

تلقّى(سعيد) كثيراً من النقد من قبل الباحثين اليهود، ومركز النقد يتجلى في تجاهله للاستشراق الألماني، الذي يرى فيه اليهود أنه حجة قوية على عدم وضعهم في خانة (المُستشرَقين). إن الدراسات الاستشراقية الألمانية قد تطوّرت بمعزل عن التوجهات الكولونيالية، رغم اشتمالها على أبحاث في اليهودية، وخاصة مسألة اليهود في ألمانية. لكن البحث تركّز في دراسة إمكانية دمجهم في المجتمع، جزئياً على الأقل. ولذلك فإن دراسات اليهودية بقيت في مؤسسات أكاديمية داخل المعاهد الاستشراقية ولم تتجاوزها أبعد من ذلك.

لذلك يستهجن (أمنون- راز) النقد الذي وجه لسعيد بتجاهله للاستشراق الألماني، مادام سعيد قد قام برصد العلاقة بين البحوث الاستشراقية والطرق المختلفة للسيطرة الكولونيالية.

"لكن حقيقة أن الدراسات الألمانية لم تتصل مباشرة بالنشاط الكولونيالي(رغم تدخل ألمانية بما يجري في الإمبراطورية العثمانية) جعلت عدداً من الباحثين يقدمونها لاعتبارها بحثاً (متحرراً) من الدوافع الكولونيالية، وبالتالي، معبراً عن نظرة أخرى تجاه الشرق"(٢).

---

(١) الآخر: المفارقة الضرورية، دلال البزري، من: صورة الآخر، العربي ناظراً ومنظوراً إليه، مجموعة مؤلفين، تحرير: الطاهر لبيب، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩، ١٠٦.

(٢) كركوتسكين، أمنون راز، (الاستشراق- علوم اليهودية والمجتمع الإسرائيلي)، ترجمة: محمد حمزة غنايم، مجلة الكرمل، العدد٥٨، رام الله، ١٠٦.

إن النقطة الرئيسة-المقررة سلفاً- لدى المستشرقين، هي اتخاذ الآخرين موضوعاً لمعرفتهم. وطبعاً يكون الاعتراف بهم لأهداف معينة، إذ لا تحتمل الصيغة الاستشراقية ذلك الفصل بين المفهومين المعرفي/ العلمي من جهة، والنفعي/ الاستغلالي من جهة أخرى.

إن كل معرفة نفعية/ ارتهانية، كما هو الحقل الاستشراقي: " ستقوم على عنصر التقييد، الذي يقابله في المنظومة الفلسفية الدينية، المسيحية غرباً، عنصر الانقياد. والمسألة الكبرى هي إذن، كيف تعرف الشرق لكي تقيده، تجعله منقاداً، معترفاً بك، معروفاً منك، وفي الوقت نفسه مواصلاً لإنتاج خضوعه من داخله، جاهلاً بذاته، خصوصيته، غير مطالب إياك باعتراف به "[1].

إن حدود الاستشراق في وجهها المعرفي، مبنية، بالأساس، على دلالة أكاديمية، أي معرفة موضوعية- بحثية- أكاديمية في معرفة الآخر. لذلك أفرز، وبواسطة المنهجية الأكاديمية، صورة عن غرب يعرف نفسه بنفسه (ذات باحثة)، وشرق عاجز عن معرفة نفسه (ذات مبحوثة).

تأسيساً على ذلك، غدا الاستشراق، بصورة ما، أكاديمية التعامل مع الشرق، المبحوث.

ولكن: هل تبتعد اليهودية حقاً عن الخطاب الاستشراقي؟

ربما لا تستطيع اليهودية نكران ذلك، ولهذا السبب فإنها اعترفت بالدراسات الشرقية التي أدخلت في إطارها، لكن مع افتراق جوهري هو أن الدراسات الاستشراقية عن اليهود لم ترتبط بتوجهات كولونيالية، وهذا كاف بإبعاد عنصر القوة الثقافية الذي كان يمكن أن يمارس معها وعليها.

(١) الاستشراق: مشكلة معرفة أم مشكلة اعتراف بالآخر، خليل أحمد خليل، مجلة الفكر العربي، العدد الحادي والثلاثون، معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٨٣. ٥٥.

ولهذا السبب أيضاً فقد اعترض كثير من الدارسين في التاريخ اليهودي على (سعيد) بحجة أنه لم يدرج الاستشراق الألماني ضمن الدراسات الاستشراقية، ومكمن الاعتراض يتبدى في أن الدراسات الاستشراقية الألمانية، التي تناولت الشخصية اليهودية، لم ترتبط بتوجهات كولونيالية، ولهذا فإن اليهودية - كموضوع بحث - تبتعد عن مفاهيم التنميط والشرقنة. وهذا يمهد لليهودية أن تدمج نفسها في التاريخ الغربي، وبالتالي إفساح المجال لتّمثل الغرب في مشروعها التاريخي في بناء الدولة في فلسطين، وتعاطيها مع الآخر من منطق رؤية أوربية على المستويين الثقافي والاستعماري.

تماهٍ استشراقي .. استعمار الآخر

حتى لو لم يكن الاستشراق الألماني قد ارتبط بتوجهات كولونيالية، فإن ما تجذّر في الوعي اليهودي/ الصهيوني كان قناعة بأن اليهودية بتاريخها وشخصيتها قد أدمجت في إطار بنية خطاب استشراقي، لن يكون استبعاد المسار الكولونيالي عنه بأمر ذي أهمية في تشكيل الهوية والوعي اليهوديين.

وهذا كلام في منحى آخر، بمعنى أنه من الصحيح أن البحث في التأسيس الاستشراقي للسطوة الكولونيالية قد ارتبطا بعضهما ببعض في جميع الدراسات والأبحاث، إلا أن نفي الصلة بين الاستشراق الألماني وغياب الأهداف الكولونيالية لا يعني، على صعيد البنية النظرية، عدم الإقرار بوجود ذاك التأثير في الوعي اليهودي بشكل عام.

فقد قامت الدراسات الاستشراقية الألمانية، بوجه الخصوص، على التعاطي مع التاريخ اليهودي باعتباره (آخر) شرقياً، موضوع بحث (علمي)، ويتضح هنا استبعاد اليهود بتاريخهم عن التاريخ النقي لأوربة، وإلا فكيف

يمكن تناول التاريخ اليهودي كموضوع بحث للمعاهد الاستشراقية؟ لكن عدم ارتباط هذا الجانب البحثي بمشروع كولونيالي قد خفف من صيغة التعاطي مع اليهودية باعتبارها (أدنى) على المستوى التحليلي.

لكن حقيقة الأمر هي غير ذلك، إذ أصبحت دراسات اليهودية في المنطلق البحثي متشابهة إلى حد كبير، إن لم نقل متطابقة، مع بنية الدراسات الاستشراقية عموماً، التي تعطي الآخر صفات تسمح له بأن يتناول كـ (موضوع بحث)، أي يتميز بصفات معينة تؤسس لإخراجه من الذات على مستوى الوعي باعتباره آخر (خارجياً).

أتاح الرفض اليهودي لهذا الطرح، على اعتبار أن ارتباط اليهود بالشرق سيدخلهم تلقائياً في البنية اللاعقلانية للشرق، قيام " الخطاب اليهودي المعاصر على قبول النقاش في إطار (الاستشراق الألماني) (دمج اليهود، قومية شرقية منفصلة، غرباء في المجتمع). وتأسست معظم التوجهات التي تطورت في غرب أوربة في القرن التاسع عشر على عرض اليهودية كمجموعة دينية، تعمل بموجب قيم عقلانية متطابقة مع الثقافة الأوربية. وسعى الخطاب اليهودي إلى رفض نسب اليهود إلى الشرق، مما أسس قبولاً بتغييب اليهود وتهميشهم، ولعب دوراً مركزياً في تقرير أن مصيرهم الذاتي جزء من إطار الوعي الأوربي "[١].

أثّر هذا التوجه في تعريف الهوية اليهودية بوصفها جزءاً من التاريخ الغربي الأوربي، ولكن في إطار تطور الدراسات اليهودية في أوربة، الذي استمر إلى القرن التاسع عشر، وقد ارتبط الأمر منذ عصر التنوير اليهودي (الهسكلاه) وتأسيسه لرفض التوجهات الصوفية الدينية في إطار اليهودية؛ التي غالباً ما لصقت ببنية شرقية مبسطة ومعتقدية.

(١) كركوتسكين، أمنون راز،(الاستشراق- علوم اليهودية والمجتمع الإسرائيلي)، ١١٢.

عمل الفصل المذكور- بين الهوية اليهودية والشرق- على تحقيق مسعيين:

الأول هو لصق التاريخ اليهودي وعصر تنويره بالتاريخ الأوربي كمقدمة للصق الهوية اليهودية بنظيرتها الأوربية.

وتمثّل المسعى الثاني في رفض الدعوات بإدماج اليهود في التاريخ الأوربي، لأن من شأن هذه الدعوات تغييب القومية اليهودية كذات مستقلة.

هكذا أرست الصهيونية مفاهيمها لتكرس تعريفاً للذات اليهودية في بعدها القومي. تماثل مع أوربة من جهة وهوية ذاتية تتماهى مع المجتمع الأوربي ظاهرياً وتناقضه داخلياً من جهة ثانية، ولا بأس بسهام النقد نحو الثقافات والقوميات الشرقية من أجل خلق مسافة لاتماثلية مع الشرق، وقربٍ أكثر من الغرب الأوربي بتلاوينه القومية آنذاك.

وفي هذا الصدد خلص (عزمي بشارة) إلى أن "صراع الصهيونية مع أوربة صراع خارجي لا تناقض فيه، فهي تدير ظهرها لأوربة ليكون بإمكانها أن تمثل أوربة أمام الشرق. فخارج أوربة تسنح لها الفرصة التي طالما تاقت إليها بأن تصبح أوربية"[١].

ويرى بشارة أن الصهيونية لم تأت لتجاوز التقوقع الديني للهوية اليهودية، بل هي كانت، أيضاً، نفياً للتيار العلماني على اعتبار أنه يؤسس لاندماج اليهود في الدول التي يعيشون فيها، لذلك "ولأنها تنفي النقيضين فإن فكرتها المجردة تحمل في ذاتها تناقضاً، إنها دين علماني أو علمانية دينية. تتجاوز الصهيونية الهويات اليهودية لتؤسس هوية يهودية واحدة تتجاوز الدين لتبرز كفكرة قومية"[٢].

(١) عزمي بشارة، مئة عام من الصهيونية، الكرمل، ٥٣، رام الله، ١٩٩٧، ١١.
(٢) نفسه، ١٢.

مارست الصهيونية، منذ تلك اللحظة، نقداً استشراقياً لـ(الشرق)، يحفظ لها مكانتها في عالم الغرب الأوربي- القومي- ذي المشروع الكولونيالي الأصيل على الواقع العملي. هكذا تثبتت دعامة الصهيونية كقومية أوربية بامتياز.

يقول أ. كركوتسكين:

" منذ بداية الاستيطان الصهيوني كان تعريف النظرة إلى (الشرق) محوراً مركزياً في صياغة القيم الثقافية القومية. انعكست هذه النظرة بطرق مختلفة، ولكنها متصلة ببعضها بعضاً، في التوجه نحو العرب ويهود الشرق "[١].

تم صوغ العرب ويهود الشرق ليكونوا مادة النقد الاستشراقي اليهودي، كعنصر له الدور المحوري في صوغ الهوية اليهودية.

وتعطي رواية (ت. هرتزل) آلت نيولاند (البلد القديم الجديد)، المجهولة - نسبياً - ولا يؤتى غالباً على ذكرها، صورة عن الذات (اليهودي المعيار) والآخر (العربي واليهودي الشرقي) لتكون المقياس المعتمد في تعريف الهوية اليهودية ومفارقتها عن الهوية الآخرية، بما فيها يهود الشرق، ذلك أن سعي الصهيونية كان - منذ البداية - لإرساء مفهوم للهوية اليهودية تشابه نظيرتها الأوربية في لباسها الكولونيالي. وهذا يسري أيضاً على يهود الشرق، الذين أعيد تشكيلهم، أو غربنتهم و (أشكنزتهم) في سبيل توحيد الهوية اليهودية، حتى لو تم التضحية بثقافتهم وشطبها، وهذا ينطبق تماماً على العرب.

على هذا، فإن الرواية تدرج الثقافات والهويات الأخرى (الأدنى) في تصور كولونيالي لا جدال فيه- أتراك، فلسطينيون، صينيون، يهود

(١) كركوتسكين، أمنون راز، (الاستشراق- علوم اليهودية والمجتمع الإسرائيلي)، ١١٣.

شرقيون، " البؤس منتشر في كل مكان بأسمال الشرق البراقة البالية، أتراك فقراء، عرب قذرون، يهود جبناء يتكاسلون هنا وهناك- كالمتسولين، بلا أمل "[١].

وتكون أقذع العبارات عن وضع البلاد على لسان الشخصية العربية في الرواية(رشيد بك)، الذي يكيل المديح والعرفان للتقدم الحضاري الذي أتت به الصهيونية، معتبراً طرد الفلسطينيين من مدنهم " نعمة كبيرة علينا "[٢].

ويقدم البروفيسور (غيل إيال)، أستاذ علم الاجتماع في جامعة كولومبية في كتابه (نزع السحر عن الشرق)، شرحاً وتفسيراً لبنية ثقافية اجتماعية معينة تمثل التجربة الإسرائيلية في اللقاء مع الشرق (الحقيقي) والمُتَخيَّل. لقد تفكك الشرق شيئاً فشيئاً إلى أجزاء صغيرة، ثم نهض من بين ركامه واقع جديد للقاء بين الثقافة الإسرائيلية وبين العالم العربي الغريب المحيط بها. هذه التجربة تعد في معظمها محاولة لبناء هوية غربية منفصلة أو متميزة، لكنها محاولة يائسة وغير مثمرة؛ ذلك لأن العربي- العربي (الخارجي) والعربي (الداخلي) و (الحاضرون الغائبون) ويهود الشرق- لا يكف عن (إزعاجنا) و (إقلاق راحتنا).

وخلافاً لـ(إدوارد سعيد) الذي هاجم اختراع الكيان الخيالي المسمى بـ(الشرق) ووضعه على النقيض التام من الغرب، يطرح إيال أوضاعاً بينية

(١) Herzl, Old-New Land, Revised Edition, Trans: Lotta Levensohn, Newyork; Block,1960.

في: محمد علي الخالدي، (يوتوبيا أم تبشير صهيوني) - قراءة في رواية هرتسل ALTENULAND (البلد القديم الجديد)، مجلة الدراسات الفلسطينية، العدد ٤٥-٤٦، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، ٢٠٠١، ٤٥.

(٢) نفسه، ٤٦.

(وسطية)، بمعنى وجود أنا (مهجَّنة) وفق ما ذهب إليه (هومي بابا). فالحدود هنا بين العوالم الثقافية ليست خيطاً رفيعاً وجلياً مثلما تخلق الحدود السياسية (مناطق منزوعة) و (مناطق حدودية)...إلخ. إن هؤلاء (المهجنين) كُثُر، حيث إنهم لا ينتمون إلى معسكر محدّد، وإنما هم مجموعة متميزة ومنفصلة تنطوي على سمات ومزايا كلا المعسكرين. ثمة تمييز عن السكان الأصليين من جهة، وتشابه كبير مع السكان المحليين من جهة أخرى. لذلك يبحث (إيال) في الاختلافات والفوارق بين الصورتين النمطيتين الرئيسيتين وفقاً لما درسه وعرضه الخبراء والمستشرقون أمام صانعي القرارات[1].

تتأسس صورة الآخر على ميدان التاريخ، لأنه يضمن ثباتاً فكرياً، ونظرة هي أقرب إلى العنصرية، في حالة إسرائيل خصوصاً، منها إلى التنميط.

يقول (جاك ماهو): " أعني بالعنصري كل فكر يستخدم، بدلاً من المنطق التوسعي، منطق المعاني الشاملة الذي يعمل بحسب تضمين المعاني. فمن بين الصفات الكثيرة التي يمكن أن تلحق بالفرد، ومن بين طبائعه المتنوعة تنوعاً لا متناهياً، ينتقي العنصري البعض منها، أي ما يبدو له دالاً على اتصال الفرد بالنمط الأصلي وعلى مشاركته في خصائصه "[2].

وإذا كانت العنصرية هي نمط تصنيفي للآخر، فرفض التصنيف يعد إحدى وسائل المقاومة لما ينطوي عليه من قهر وإرهاب، كما يظهر ذلك عند (بورديو).

(١) المشهد الإسرائيلي دوت كوم، نزع السحر عن الشرق، غيل إيال، عرض: د. دان ياهف، ٢١/٢/٢٠٠٦.

(٢) العنصرية: منطق الإقصاء العام، جاك ماهو. من صورة الآخر، ٨٧.

جاءت الصهيونية لتخلّص الهوية اليهودية من أي تاريخ شرقي يلصق بها، وهذا حال طبيعي مادام الخطاب الصهيوني كولونيالي التوجه، وكل خطاب كولونيالي ينطوي على نفي وتهميش الآخر الواقع تحت سيطرته.

وفي هذا المنحى، ترى (إيله شوحاط) في كتابها (ذكريات ممنوعة) أن الإسرائيليين من أصل أوربي يشكلون الصفوة في (إسرائيل)، و "يتحدث هؤلاء عن الشرقيين بمقولات يستعيرونها من الخطاب الكولونيالي للعالم الأول. يعيش الشرقيون، كمجموعة (عالمثالثية)، في ظل نظام ذي أسس كولونيالية وكأنهم أمة في داخل أمة"[١].

لكننا هنا نختلف قليلاً مع (شوحاط)، فالخطاب الكولونيالي للصهيونية ليس مستعاراً، أي ليس متغيراً خارجياً تسرّب إلى الخطاب الصهيوني، بل هو في بنية الخطاب الصهيوني منذ صوغه، وتحديداً في التعاطي مع أي آخر، حتى لو كان يهودياً شرقياً من شأنه أن يبرز الشرخ في التاريخ النقي للهوية اليهود/ أوربية.

وهذا ما نلمس نتائجه حتى اللحظة، إذ تمثلت الدولة هذا الخطاب في التعاطي مع رعاياها، وفي هذا ترى (شوحاط)، أيضاً، أن "في تفريقها بين الشرق (السيئ) (العربي- الإسلامي) وبين الشرق (الجيد) (اليهودي- العربي) تكون (إسرائيل) قد أخذت على عاتقها تطهير الشرقيين من شرقيتهم وإنقاذهم من الإثم القديم المتمثل في انتمائهم للشرق"[٢].

وضع التصور الاستشراقي وترسخ في الوعي التاريخي-الثيولوجي في تكوين الصهيونية، وعي رأى في كولونيالية اليهود في فلسطين عودة للشعب اليهودي إلى بلاده. وهنا انتقل الوعي الصهيوني من بديل محتمل

---

(١) شوحاط، إيله، ذكريات ممنوعة، تر: إسماعيل دبج، دار كنعان، ط١، دمشق،٢٠٠٤، ٢٥.

(٢) نفسه، ٣٦.

للميثولوجيا الإسرائيلية الدينية إلى مفسر ومحقق لتلك الأساطير، وهكذا تمت رؤية الأرض (فلسطين) على أساس الثقافة القديمة للوجود اليهودي مع تغييب للثقافة الإسلامية- العربية.

تلك كانت محاولات غارقة في استشراقية كولونيالية. فليست الأرض هي (شرق) تبني الصهيونية دولتها الحديثة عليه، وإنما هي أرض (الأجداد) يواصلون بقدومهم استكمال ما كان قد بدأ منذ قرون.

وماذا عن سياق الثقافة (الأخرى) العربية في حدود (الأرض) غير الشرقية؟.. لقد بقيت فولكلوراً ثانوياً تم الاستفادة منه وابتكاره على المعطى الثقافي الواقعي والفكري.

لم تترسخ في وعي الهوية اليهودية/ الإسرائيلية، مع تمثل الدولة مفاهيم الكولونيالية والاستيطان، وما إلى ذلك من الألفاظ الملطّفة عن توصيف واقع استعماري، صورة عن الآخر (اليهودي الشرقي- العربي)، فبقي وعي الذات اليهودية نفسها كهوية، جزءاً من تاريخ أوربة الغربي، المؤسس على عودة شعب إلى وطنه عن طريق الالتفاف على الثقافتين الغربية والشرقية في آن معاً.

هكذا تبدو المعادلة محكمة الصوغ، هوية يهودية بلباس أوربي تعود إلى وطنها الشرقي بمفاهيم غربية قومية، تقوم على استبعاد الثقافة الشرقية من طريقها واستعباد المفاهيم الغربية وتلقيحها في جسد الهوية اليهودية ذات الجذور الدينية/ التاريخية. وهذا كله يكرس الالتصاق الدائم بأوربة والهوية والوعي الأوربيين.

لقد تم جمع المتناقضات وتوحيدها لتشكيل الوعي الصهيوني وثقافته الجديدة.

وقد جرت محاولات تعريف للتاريخ اليهودي بشكل مستقل، رغم تلك

التأثيرات (الأوربية) التي هضمها. وبذا يتم فصل التاريخ عن السياق الذي تأسس وتكوّن داخله، و" نقل إلى سياق أسطوري-غير تاريخي "(١).

عومل على هذا الأساس (الآخر)، العرب ويهود البلدان الإسلامية، باعتباره آخر أدنى. لقد محيت صورة يهود الشرق، لأن من شأن وجودهم في صورة التاريخ القومي أن يساهم في تعديل تعريف الهوية على أقل تقدير، إن لم يعمل على نسف التعريف الذاتي للهوية اليهودية على أنها قومية. وهكذا عوملت اليهودية الشرقية، كما حاضنها (الشرق)، على أنها من خارج التاريخ. وإلا فكيف كان من الممكن بلورة اليهودية كجزء لا يتجزأ من العالم الغربي.

يمكن الحديث هنا عن هوية (إقليمية) تعمم على التاريخ اليهودي عامة، يغيب فيها يهود الشرق، ويغيب، طبعاً، التاريخ العربي للبلاد، وتستمر الأرض توراتية توارثية عن الآباء والأجداد. وإن تم لفت الانتباه إلى وجود آخر غير الوجود اليهودي، فالأمر بسيط من الناحية العملية: لقد كان هناك (احتلال) أجنبي، والآن تمت العودة بعد نضال قومي مرير وطويل.

تكامل العنصران الديني والاستشراقي لتأكيد السيطرة على البلاد، (أرض الآباء والأجداد) وعدم وجود تاريخ عربي/ إسلامي لهذه البقعة من الأرض (محو الشرق). وبهذا جرى الدمج مع التاريخ الأوربي في الوعي اليهودي (القومي).

هكذا تغدو الصهيونية بنظر (غرشون شالوم) استكمالاً ديالكتيكياً للتاريخ اليهودي، ولكن عن طريق إيجاد سياق ثقافي مشترك لليهود والنصرانيين، يختلف عن السياق الشرقي الإسلامي والعربي(٢).

---

(١) كركوتسكين، أمنون راز، الاستشراق- علوم اليهودية والمجتمع الإسرائيلي، ١١٧.
(٢) نفسه،١١٧(بتصرف).

وعطفاً على كلام (شالوم) السابق، فإن إسرائيل، بوصفها أحد أنماط التوجّهات الكولونيالية العالمية، قد عملت على الاستفادة من كل ما توافر لها من عناصر تؤدي، في نهاية الأمر، إلى وجود حيّز مكاني على خلفية دينية-كولونيالية، وهنا فرادة التجربة الصهيونية واختلافها كذلك عن الحركات الكولونيالية الأخرى؛ تجميع اليهود، على اختلاف انتماءاتهم، في مشروعها التاريخي.

وفي هذا الإطار فقد تم تحويل يهود الشرق والعالم الإسلامي ' إلى مادة استيطانية تابعة للتشكيل الاستيطاني الغربي من خلال مدارس الأليانس والدعاية الصهيونية وهجرة أعداد ضخمة من اليهود الأشكناز إلى العالم العربي. وهذه العمليات كلها أفقدتهم هوياتهم المحلية المختلفة وأحلّت محلها هوية يهودية عالمية اسماً ولكنها استيطانية فعلاً، جوهرها فك الصلة بين اليهودي ووطنه، ومن ثم يتم استيعابه في المنظومة الاستيطانية[1].

ولهذا جرى حشر مصطلحات اليهودية المعروفة (كالتصوف أو القبالاه، التي تعبر عن جانب التقارب مع التصوف الإسلامي) في مصطلحات أوربية مرتبطة بثقافتها، ومنفصلة عن الشرق.

ولم يعد السؤال عن ضحايا الوعي الاستشراقي عند الصهيونية اليهودية مقلقاً، مادام إقصاء اليهود الشرقيين والعرب ومحو ثقافتهم ودمجهم باليهودي الأوربي قد أسس مدخلاً واسعاً لتعريف الذات والهوية والآخر.

قدمت (دلال البزري)، صورة عن سمات اشتغال الآليات المعرفية في التعرف على الآخر، المُستَشرَق، هي[2]:

(١) عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد الثالث. (كتاب إلكتروني).

(٢) الآخر: المفارقة الضرورية، دلال البزري. من: صورة الآخر، ١٠٨.

- الاختزال: إن واسطة الاختزال هي التشييء: تُصنّف عبره المادة المدروسة إلى أنواع أو أنماط، ثم تفرز بناء على خصائص كبرى ثابتة.

- الجنسنة: هي حجب النظر إلى الآخر عن عيون النصف الثاني من البشر. ولهذا الحجب انعكاسات على المعرفة، ليس فقط لأن المرأة هي (آخر) مركب من الدرجة الثانية، أي بمثابة الحاجب الثاني عن المعرفة يفتن بما يظهر أكثر مما يعلم بما يبطن، بل لأن هذا الوسيط بوسعه، وبغفلة من أمره أحياناً، التواطؤ مع الصورة التي يقدمها. إنه يستبطنها ويذهب إلى أبعد من نسيان (أناه)، فيستحيل (الآخر) في هذه الحالة مزيجاً هجيناً من بقايا الأنا المستذكرة، ومما هو مستحب من تصوّر هذا الآخر: وهو ليس آخر أو غريم الأنا، بل هو منزلة بين منزلتين.

- التفويت: (العيش بزمن يشتبك فيه الماضي والمستقبل).

لا الآخر ولا الأنا يعيش، مع التفويت، زمناً مقبولاً، أي الزمن الحاضر: المغلوب، بطبيعة الحال، لأنه يؤول إلى منفاه التاريخي، والغالب لأنه يتطلع إلى اللحظة التي يتبدد فيها المغلوب في اللازمن ويتماثل معه.

ليس العدو في كلتا الحالتين سوى التصور، الذي يوجب التطلع إلى (الآخر)، وإلا فما هي تلك الحاجة الملحة لإيجاده، أو حتى لاختراعه؟ وهي حاجة مزدوجة الأبعاد:

أ- تبلور الهوية.

ب- تنظيم الخصومة وشرعنتها.

* * *

تجسيد الفكر الكولونيالي

عرقنة الآخر ... واستيطانه

من المسلمات الثابتة في العقل اليهودي، حول مسألة الاستيطان، ارتباط بناء الدولة بمفهوم (العودة) إلى أرض الأجداد، واستبعاد الجانب (الاستيطاني) في بنية مشروع قيام الدولة، على غرار التجارب الاستيطانية السابقة. وقد انطبق هذا الأمر على العلماء والمؤرخين والسياسيين الإسرائيليين، القدامى منهم و (الجدد). مع استثناءات قليلة (إيلان بابه وجدعون شفير اللذان تعرضا إلى النمطية الاستيطانية للدولة، وكذلك باروخ كيمرلنغ).

يقول بابه: " لقد قامت دولة إسرائيل بمساعدة كولونيالية غربية، وقامت عامدة بتشريد السكان الفلسطينيين، وبررت ذلك لاحقاً على أساس الخاصية اليهودية الناجمة عن الكارثة "[١].

ولكن ما هو النموذج الاستيطاني المقبول به في الفكر اليهودي، خصوصاً في ظل عدم وجود (استيطان) نموذجي يُحتذى، قابل للمقارنة مع ما جرى في فلسطين؟

إن النموذج الاستيطاني البريطاني والإسباني للأمريكيتين أدى إلى ظهور أمريكة، الرافضة للتعايش مع الشعوب الأصلية، التي أُبيدت. وهكذا فعل الاستيطان البريطاني حين أباد الشعب الأصلي في أسترالية. مقابل عجزه، الاستيطان البريطاني، عن تكرار ذلك مع الشعب الأصلي في نيوزلندة.

أما النموذج الفرنسي والبرتغالي والبريطاني (جنوب إفريقية، زمبابوي، الجزائر) فإنه يختلف أيضاً عن نمط الإبادة السابق.

---

(١) المؤرخون الجدد وأسئلة ثقافة ما بعد الصهيونية، أمنون راز كركوتسكين وبيني موريس كمثل، محمد حمزة غنايم، الكرمل، ٥٨، رام الله، ١٩٩٩، ٨٣. من: بابه: درس في التاريخ الجديد، هاآرتس، ٢٤/٦/١٩٩٤.

لذلك فإن الرفض المطلق باعتبار إسرائيل دولة استيطانية (كولونيالية)، يستدعي البحث عن تعريف لها كدولة. وهذا ما فشل المنظرون والمؤرخون فيه بوضوح.

نظر اليهود لأنفسهم، في إطار المشروع الكولونيالي وبناء الدولة، كجزء من أوربة، سيدة العالم الجديد (في تلك الفترة)، وكانت الحركة الصهيونية واحدة من الحركات القومية الكولونيالية الأوربية. ويدل على ذاك الترابط الكولونيالي بين الأوربي الأبيض واليهودي/ الصهيوني ما هو معروف بـ(وعد بلفور)، وتعهد بريطانية برعاية الوطن القومي اليهودي في فلسطين.

وإذا كانت الصهيونية، كما رأى بشارة سابقاً، قد أسست لهوية يهودية واحدة تتجاوز الدين لتبرز كفكرة قومية، فإن ذلك يعني الانتقال من القومية كفكرة إلى الدولة كواقع سياسي.

ولكن أي واقع سياسي؟

إنه دولة أوربية خارج أوربة المكان، ولهذا فإن بشارة يعود برؤيته إلى عوامل نجاح المشروع الصهيوني الذي من بين أهم أسبابه أنه "مرتبط باستيعابه ضمن مشروع كولونيالي أوربي"[(١)].

ولكنه، طبعاً، ليس مشروعاً كولونيالياً اعتيادياً، إذ يحضر مع هذا المشروع تلك العناصر الدينية التوراتية والأساطير وما إلى هنالك من عناصر رئيسة في تشكيل مشروع دولة تعود إلى المكان التاريخي الخاص بها. وبسبب من ذلك فقد سعت إلى بناء (اليشوف) الخاص بها كدولة داخل الدولة، اليشوف يملك أسساً ومقومات خاصة به كبناء، وما يستتبعه من اقتصاد خاص به، وكل ذلك ضمن إطار رؤية كولونيالية أوربية عامة.

(١) عزمي بشارة، مئة عام من الصهيونية، ١٣.

قد تكون النظرة تجاه المجتمع الإسرائيلي على أنه مجتمع كولونيالي/ استيطاني، هي من الأمور التي بات من المُتفق عليها، فلسطينياً وربما عالمياً، في المستوى النظري؛ لكنها بالتأكيد ليست كذلك في وعي الذات الإسرائيلية لذاتها، وخصوصاً عند القطاع الأوسع من سواد الناس. ولم تجد هذه الفكرة، إسرائيل كمجتمع كولونيالي، بعض الحضور إلا في الستينات، وفي أوساط بضع جماعات من المثقفين (ماتسبن بشكل خاص).

أما في إسرائيل، فيرى (أوري رام) أن "وصف الصهيونية كحركة كولونيالية يعتبر، عادة، نوعاً من التشويه، حيث ينطوي النظر إلى إسرائيل كمجتمع كولونيالي على اعتراف ضمني بأن اليهود احتلوا وسلبوا أرضاً مأهولة واستغلوا أو طردوا السكان الأصليين، وفي هذا ما يتنافى مع صميم الصورة الذاتية التي رسمها الصهاينة عن الصهيونية باعتبارها حركة شعب بلا أرض يعود إلى أرض بلا شعب. كما يعتبر منفراً في نظر اليسار الصهيوني في إسرائيل، الذي جرى العرف لديه على الكلام عن التحرر الذاتي وخلاص أرض خراب بواسطة الكدح، وهو منفر بالقدر نفسه في نظر اليمين الإسرائيلي القائل بأن أرض إسرائيل كلها ملك للشعب اليهودي وهي ملكية لا تقبل الدحض بحكم الحقوق التاريخية والوعد الإلهي"[١].

لقد أسست الإسهامات ما بعد الكولونيالية في إعادة النظر بالحوامل الفكرية والسياسية والتوسعية للفكر الكولونيالي، وهذا بدوره أفرز نظرة جديدة إلى المجتمعات التي تأسست على مرتكزات كولونيالية، ومنها المجتمع الإسرائيلي. وفي هذا يرى (مكسيم رودنسون)، أن خلق دولة

(١) أوري رام، الموقف من الكولونيالية في علم الاجتماع الإسرائيلي، ترجمة: حسن خضر، مجلة الكرمل، العدد٦٤، رام الله، ٢٠٠٠، ٢٤٢.

إسرائيل على تراب فلسطين "يمثل تتويجاً لعملية تنسجم تمام الانسجام مع حركة التوسع الأوربي- الأميركي الكبرى في القرنين التاسع عشر والعشرين، التي استهدفت إما توطين سكان جدد وسط شعوب أخرى أو السيطرة عليها سياسياً واقتصادياً"(١).

يرى (كيمرلنغ) أن هناك ثلاث حقائق رئيسية، مهما حاولت الصهيونية تصوير الهجرة والاستيطان بمصطلحات مختلفة ك(عودة صهيون)، لا يكفي تغييرها، وهي:

"الأولى أننا مجتمع قام في أساسه على أيدي مهاجرين من أصل إثني، ديني وعرقي وثقافي، يختلف عما هو قائم لدى سكان البلاد؛ الثانية أن هذا المجتمع أقيم خلافاً لرغبة سكان المكان، والثالثة أنه خلافاً لبقية الأقاليم التي وضعتها الكولونيالية نصب أعينها، فإن (أرض إسرائيل) اختيرت كوطن للهجرة والاستيطان ليس بفضل أراضيها الخصبة، وكنوزها الطبيعية، والطاقة البشرية الرخيصة فيها أو أسواقها ذات الإمكانات المفتوحة، وإنما بدوافع إيديولوجية- دينية. جعلت هذه الحقيقة من الصهيونية مشروعاً مشروطاً، ومتعلقاً باستمرار بالدعم الخارجي، وهو ما لم يسهم في تعزيز الأمان والثقة بالنفس لدى المهاجرين المستوطنين"(٢).

ويعود ب. كيمرلنغ في كتابه (مهاجرون، مستوطنون، سكان أصلانيون) ٢٠٠٤، ليركّز على مجتمع المهاجرين اليهود في إسرائيل، بداية الاستيطان والتناقضات التي يعيشها هذا المجتمع.

يخوض كيمرلنغ في البحث عن الصراعات الداخلية لصياغة الشكل

(١) نفسه، ٢٤١.

(٢) باروخ كيمرلنغ، لعله التابو الأخير، حوار: محمد حمزة غنايم، الكرمل، ٥٩، رام الله، ١٩٩٩، ١٠٣-١٠٤.

المتغير للمجتمع بين التيارات والمصالح المختلفة والمتناقضة، كل هذه الصراعات المحتدمة هي في الأصل على خلفية الصدام بين مجتمع المهاجرين المستوطنين وبين السكان الأصليين.

يقول:

" لا يمكن فهم السلوك الاجتماعي والسياسي والثقافي لكل واحد من مركبات الدولة، بدون فحص الجذور التاريخية المشتركة والمنفردة من القرن التاسع عشر حتى التقاء المركبات ولماذا تنفرد من جديد وتتناقض مرة أخرى داخل الدولة ".

وينصب اهتمام كيمرلنغ على توضيح صعوبة تحقيق الهدف التاريخي للصهيونية في بناء تجانس سياسي وجهاز أحادي الثقافة في إسرائيل.

يقول: " لأننا نعلم علم اليقين بعدم التجانس القائم في بنيوية مجتمع الدولة وللحفاظ على المبنى القائم من فترة الييشوف حتى تأسيس الدولة تم بناء أجهزة للتجانس والأسرلة هدفها بناء جهاز أحادي الثقافة كحاجة ماسة، ولم نكن نقصد بناء الأمة فقط، إنما خلق مجتمع موحد ومتكتل ومواجه للصراع مع العرب إضافة إلى تحويل الذراع العسكري للدولة ليس كجهاز مدافع عن الوجود فقط إنما كثقافة سائدة وهاجس أمني في صلب الحياة المدنية ".

يختلف مجتمع المهاجرين المستوطنين اليهود الذين أتوا إلى فلسطين استناداً إلى وعد إلهي أو إلى وطن ميثولوجي ضائع، عن مجتمع المهاجرين في أمريكة وأسترالية وجنوب إفريقية. ومن ثم فإن مجتمعاً كهذا يتهدد بعدم التجانس والتعدد الثقافي.

وفي الحديث عن العرب الفلسطينيين في إسرائيل، فإن كيمرلنغ يستعرض وقائع تاريخية، أرست حالة النكبة، إذ اختفت أكثر من ٣٥٠ قرية عن الوجود وغابت الحياة العربية المدنية عن يافا التي وصل تعداد

سكانها في فلسطين إلى ٨٠٠٠٠ نسمة وبقي فيها ٣٠٠٠ نسمة بعد قيام الدولة اليهودية. ومنذ النكبة ناضل الشعب الفلسطيني من أجل الحفاظ على هويته الفلسطينية.

لقد تحوّل الفلسطينيون من الأكثرية إلى أقلية في الدولة اليهودية. وباتوا بقايا مجتمع مشرد ومهزوم، وجرى تقسيمهم إلى أقليات طائفية، وما بقي بعد ذلك هو التسلط المطلق للأكثرية اليهودية وهويتها.

رغم ذلك، أي رغم أن (كيمرلنغ) كان أول أكاديمي إسرائيلي تناول تكوين المجتمع الإسرائيلي من خلال تعبير الكولونيالية، وربط بين استعمار أميركة وعواقبه على الأميركيين الأصليين، وبين الاستعمار الإسرائيلي وعواقبه على الفلسطينيين؛ إلا أن (رام) يرى أنه يحجم عن استخدام تعبير (مجتمع استعماري- استيطاني) المشحون، ويفضّل بدلاً منه التعبير الأكثر حيادية (مجتمع المهاجرين المستوطنين)، ذلك أنه "مازالت هذه النظرة البحثية الجديدة منبوذة في التيار الأكاديمي العام، فهي تنذر بمنح مصداقية أكاديمية لأفكار يستخدمها العرب عموماً والفلسطينيون بشكل خاص للتشكيك في شرعية إسرائيل"[١].

* * *

منذ البداية، بداية المشروع الاستعماري الصهيوني، تمأسس الفكر الكولونيالي في بنية الخطاب الصهيوني، لذلك فإن أي إشارة إلى دخول هذا العنصر (الكولونيالي) وكأنه عنصر متسرب يعد ضرباً من التبرير أو مواراة الحقيقة.

فمنذ قرارات مؤتمر بازل ١٨٩٧ تبرز حقيقة " إعطاء الهجرة اليهودية

(١) إنترنت، عرب ٤٨ دوت كوم، (مهاجرون، مستوطنون، سكان أصلانيون)، باروخ كيمرلنغ، منشورات عام عوفيد- تل أبيب، ٢٠٠٤، قراءة: أحمد أبو حسين.

اهتماماً خاصاً بتحقيق الاستعمار عن طريق العمال الزراعيين والصناعيين»[١].

وليس خافياً أن تجربة الاستعمار الكولونيالي للمركز الأوربي، بين القرنين السادس عشر والعشرين، لم تكن غائبة عن أجندة الصهيونية في تنفيذ مشاريعها ومخططاتها. ولهذا فإن القول بأن الصهيونية كانت مفتقدة للوعي بشأن التشكيلات المتنوعة لنماذج المستعمرات الكولونيالية هو كلام غير مقنع، بل يجانب الحقيقة.

وكان (غرشون شفير) قد رأى أن «رفض الاعتراف بالتشابه بين الكولونيالية الأوربية وبين الاستيطان الصهيوني ناجم ليس عن الحرج الإيديولوجي المنوط بمقارنة من هذا القبيل فقط، وإنما أيضاً عن افتقاد الوعي بشأن التشكيلة المتنوعة لنماذج المستعمرات الكولونيالية، التي أنشئت وتشكلت من طرف الدول الأوربية العظمى»[٢].

لكن الحرج الإيديولوجي مرتبط بشكل رئيس بكشف الخطاب الصهيوني على أنه خطاب كولونيالي، ولا أهمية كبرى لمسألة (عدم معرفة) نماذج المستعمرات، ذلك أنه:

١- لا يمكن أن يسبب نمط الاستيطان الصهيوني حرجاً لإسرائيل مادام نهج الدولة، حتى الآن، قائماً على الأسلوب نفسه في بناء المستوطنات (الطاهرة)، على غرار نمط المستعمرات الأوربية في شمال أمريكة وأسترالية، إذ خدم نمط كهذا طموح الصهيونية على المستوى

---

(١) عبد المالك خلف التميمي، (الاستيطان الأجنبي في الوطن العربي)، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٧١، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٣، ٨٦.

(٢) غرشون شفير، الأرض (العمل والسكان في الاستيطان الصهيوني)، تر: أنطوان شلحت، مجلة الكرمل، العدد ٥٨، رام الله، ١٩٩٩، ١٣١.

الاستعماري الديمغرافي المتمثل بهجرات جماعية في عملية توازن السكان في فلسطين.

٢- بدت الأزمة، في إسرائيل، على مستوى وعي الهوية و (الروايات) الكبرى التي عرّفتها وفارقتها عن الهويات الأخرى. لذلك فإن ما أسس لهذه الأزمة كان بالتحديد هو تلك المقارنة مع الفكر الكولونيالي/ الاستشراقي، لأن من شأن هذه المقارنة أن تنزع المقدسات التاريخية الثابتة في وعي الهوية اليهودية لذاتها ولعصر تنويرها وحركة تحررها، وهي سوف تطرح أسئلة لن تجد أجوبتها في الكليشيهات الجاهزة للتاريخ المصطنع.

يرى (بابه) أن المشروع الصهيوني هو شكل خاص من أشكال الاستعمار الأوربي في القرن التاسع عشر. وهو لا يطمح إلى البرهنة على مساواة الصهيونية بالاستعمار، وهو ما ينادي به العديد من علماء التاريخ الشباب، بل إلى ضم البعد الاستعماري إلى التحليل التاريخي، وهو يصل بذلك إلى صفة (الاستعمار المختلط)[١].

لم تستطع الصهيونية قبول اتهامها بالكولونيالية، وكان المبرر الأهم في دحضها ذلك التحليل هو (خصوصية) الحال الصهيونية، كحركة تختلف نوعياً عن الحركات الكولونيالية كافة.

لكن، على هذا الأساس، يمكن لنا خلق تبريرات كولونيالية بالاستناد إلى (الخصوصية)، كخصوصية نظام الأبارتهيد في جنوب إفريقية مثلاً.

لقد استمر الاستيطان الكولونيالي حتى القرن التاسع عشر (إفريقية). لكن ما ميّز نهايات ذلك القرن كان تطوّر الرأسمالية في أوربة، الذي أدى إلى تقسيم مستعمراتها بناء على العامل الاقتصادي والتطور الهائل الذي أحرزه.

---

(١) إنترنت، الجزيرة دوت نت، التاريخ الإسرائيلي الجديد في إسرائيل، باربرا شيفر.

ومع بروز الصراع الطبقي والقومي في أوربة، ظهرت الاشتراكية كإيديولوجية مضادة لطموحات عنف الرأسمالية. ومع ولادة الحركة الشيوعية انتقل الصراع إلى البيت الداخلي في أوربة الرأسمالية، فأرست كومونة باريس عام ١٨٧١، الدعوات لإقامة مجتمع تسوده المساواة والعدل.

قد يرى البعض أن لجوء الرأسمالية إلى الاستيطان الكولونيالي، كان تعبيراً عن محاولة إيجاد حلول تخفف به الصراع داخل مجتمعاتها.

لكن الوضع في الحال اليهودية مختلف عنه في أوربة، على الأقل من حيث الأسباب، وحتى النتائج، على المنظور البعيد.

وفي هذا يرى (عبد الوهاب المسيري) أن "الإنجاز الأساسي لهرتزل يكمن في إدراكه لاستحالة وضع المشروع الصهيوني موضع التنفيذ دون الاستعانة بدعم ورعاية إحدى القوى الاستعمارية الكبرى، ومن ثم سعيه الدؤوب للبحث عن قوة كبرى تجد مصلحة في تبني هذا المشروع وتسخيره لخدمتها. ويصف هرتزل شكل الدولة المقترحة لتوطين اليهود فيؤكد أنها ستبنى على غرار مشاريع الاستعمار الاستيطاني المنطلق من القارة الأوربية، وأنها ستكون حائطاً منيعاً بين أوربة المتحضرة وآسية البربرية، وسيكون على هذه الدولة أن تبقى على اتصال بأوربة، بينما سيكون على أوربة واجب ضمان وجود هذه الدولة"[١].

وربما تبرز أمام المجتمع الإسرائيلي ووعيه أسئلة من نوع ما أطلقت عليه (كاثرين هول) " تمكّن مجتمع ما من التعامل مع تاريخه المعرقن، لأن لهذا التاريخ تأثيراً متواصلاً في الماضي"[٢].

---

(١) إنترنت، بلاغ دوت كوم، ثقافة، جولييت براون، (التفكير في العرق والأمة).

(٢) إنترنت، صحيفة الاتحاد دوت كوم، عبد الوهاب المسيري، صهيونية تابعة، ٢٠/ ٢/ ٢٠٠٣.

وإذا كانت عرقنة الآخر تعد مدخلاً أو مفهوماً مساوقاً للاستشراق ضمن أغلفة كولونيالية، فإن جوليانا انغبرغ ترى في تهميش الآخر/ الأدنى ضرورة للأقوى، إذ " كانت هناك حتمية في العمى"[١].

ففي ظل سطوة الإيديولوجية (التراتبية)، مترافقة مع تمثّل الغرب كولونيالياً، بنى المجتمع اليهودي صورته عن ذاته أولاً، ثم صورة الآخر (الفلسطيني/ العربي) ثانياً. وتكرّست رواية وسرد رسمي ينطلق من ذاتية يهودية تعرقن الآخر (السكان الأصليين) وتفرّغه من تاريخه وصفاته ومكوناته المادية وغير المادية.

تمثّلت الهوية اليهودية/ الإسرائيلية الذات الأوربية في تعاطيها مع (الأدنى)، وتماثلت مع ذلك الحد الأدنى الضروري للعمى، فأصبحت كولونيالية شرقية في ثوب أوربي وسط مجتمع هجين متخلف، ومحيط أدنى على المستويات كافة، وبشكل خاص على مستوى وعي الهوية الذاتية ومفارقتها عن الآخر.

لذلك، وعوداً على بدء، أي المراجعات التاريخية، فقد تبدى سؤال الهوية في ردات الفعل -في الواقع العملي- بعودة ظهور النزعات (الهويانية) الضيقة والعنصرية والطائفية والإثنية.

لكن يجب الاعتراف أيضاً أن صراع الهوية الآخري كان له شأن في مراجعات كهذه، بغضّ النظر عن حجم الدور الذي لعبته. ومثلما ساهمت فلسفة العولمة ودعاوى ما بعد الحداثة في إجراء مراجعات ذاتية وهويانية للأقوى، ساهمت، كذا الأمر، في إجراء عمليات استكشافية للهوية الثقافية و (الاستشراقية العرقية) للأدنى- عولمياً.

---

(١) إنترنت، بلاغ دوت كوم، ثقافة، جولييت براون، (التفكير في العرق والأمة).

أسست تلك المراجعات للخروج من دائرة الثقافات (السوداء) أو المعرقنة، فبسطت على أرض جرداء كل الهويات للخروج، عبر عملية نقد، من ذاك الليل الذي تكون كل الهويات الآخرية فيه سوداء، فيتم تجاوز إيديولوجية تراتبية الكولونيالية وثنائياتها، مع ما يرتبط بها من القسر الثقافي على المستوى المعرفي (الاستشراق- العرقنة).



الفصل الرابع

ما بعد الصهيونية

مقاعد إضافية للأقليات

"يمثل نقد (الما بعد) شهادة على قوى التمثيل الثقافي المتفاوتة واللامتكافئة المنخرطة في نزاع على السلطة السياسية والاجتماعية ضمن النظام العالمي الحديث".

(هومي. ك. بابا)

"لا أريد لبيتي أن تحيط به الأسوار من كل جوانبه وأن تُسد نوافذه".

(المهاتما غاندي)

"نحن الذين نعيش هنا دائماً، وحدنا من يعرف أن إسرائيل ليست سوى ديكور من الورق المقوى".

(إسرائيل آدم شامير)

تعزو الكثير من الآراء سبب ظهور أطروحات (ما بعد الصهيونية) إلى تأثير العولمة في الثقافة والفكر الإسرائيليين. ويرى البعض الآخر وجوب إعادتها إلى أنها جزء من مرحلة انتقالية كبرى في الحياة الاجتماعية الإسرائيلية.

كتب (أبراهام بورغ)، رئيس الوكالة اليهودية ورئيس البرلمان الإسرائيلي سابقاً:

"الدولة الإسرائيلية الآن تختنق تحت وطأة الفساد والطغيان والظلم. ولهذا فأنا أرى أننا نشهد نهاية للمشروع الصهيوني على الأبواب. وهناك إمكانية فعلية لأن يكون جيلنا هو الجيل الصهيوني الأخير. لقد تبين لي أن نضال الألفي عام من أجل الدولة، انتهى بأن تكون لنا دولة مستوطنات، تديرها عصابة من الفاسدين من صناع القانون ومخترقيه"[(١)].

لم يكن توصيف بورغ بعيداً عما يجري، فبالرغم من عدم التوازن الذي أصاب الوعي اليهودي، فإن تيار (ما بعد الصهيونية)، بدأ يجتذب عدداً لا بأس به من الفئات داخل المجتمع الإسرائيلي، وهي فئات الجيل الجديد التي تطمح إلى بناء مكان يستطيع الجميع العيش فيه.

يطال الجدل تعريف الدولة الإسرائيلية (يهودية، ديمقراطية) وصعوبة توافق هذين المصطلحين في سياسة الدولة، أي دولة عموماً، وفي إسرائيل بشكل خاص.

لذلك فإن ما يرمي إليه أصحاب هذا التيار هو الانتقال من المزج الإيديولوجي/ السياسي في سياسة الدولة، إلى ضرورة إيجاد نمط من الديمقراطية الليبرالية، بعيداً عن الطموح الواهم للصهيونية بوصفها لذاتها كحل للمشكلة اليهودية (العرقية). لذلك فقد رأى معارضو هذه الأطروحات أن الانتقال إلى مرحلة ما بعد صهيونية يعني تخلي الصهيونية عن هذه المهمة، على عكس أصحاب التيار الذين يرون أن الصهيونية قد أدت دورها، وأصبحت حركة من الماضي، ومن أجل أن تستطيع إسرائيل

---

(١) إنترنت ، الشرق الأوسط دوت كوم، السيد ولد أباه، الموقع: الشرق الأوسط.

إكمال وجودها فعليها الانتقال إلى مرحلة جديدة تختلف فيها المفاهيم على المستوى الوجودي/ الذاتي لليهود عموماً وإسرائيل بشكل خاص.

وعلى هذا فإن ما يرمي إليه هذا التيار هو تأسيس إطار مدني مؤسسي، تدمج فيه كافة التعريفات الجديدة فيما يتعلق بالهوية والوجود والعلاقة مع الآخر، وعلى المستوى الداخلي التصالح مع تعريف يدمج الإثنيات والقوميات (العرب- اليهود الشرقيون) في صلب الدولة.

أي ذلك الانتقال، بمنطق نداءات ما بعد الحداثة والعولمة، إلى ما يُطلق عليه توجّه (ما بعد القومية) في هوية الدولة. ولهذا فإن هناك خيارين أمام إسرائيل، إما إسرائيل عرقية صهيونية جديدة خالصة، أو ديمقراطية ليبرالية ما بعد صهيونية.

ما بعد الحداثة

" عندما يزداد شيئاً فشيئاً شبه المجتمع بالسوق التي تبدو فيها الرهانات الإيديولوجية بل والسياسية كأنما اختفت، لا يبقى سوى الصراع من أجل المال والبحث عن الهوية؛ وتحل محل المشكلات الاجتماعية مشكلات غير اجتماعية، مشكلات الفرد وكذلك مشكلات الكوكب التي تفيض عن الحقل الاجتماعي والسياسي من تحت ومن فوق، وتفرغه من محتواه كله تقريباً "[١].

ينتقد تيار (ما بعد الحداثة) جلّ مفاهيم الحداثة الغربية وقيمها، بحجة خيانتها لأهدافها، إذ أفرزت الحداثة الأوربية الأنظمة الشمولية كـ(الفاشية والنازية والعنصرية والشيوعية). أي إنها أنتجت إيديولوجيات جامدة كرّست تحليلات مغلقة، مما أدى إلى دوغمائية الفكر والإيديولوجية.

---

(١) آلان تورين، نقد الحداثة- الحداثة المظفرة، ج١، ت: صياح الجهيم، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٨، ٢٢٣.

ولم يتوقف الأمر عند هذا؛ فالحداثة، التي بشّرت بالعقلانية والانفتاح والتحرر، قولبت الإنسان في قوالب جاهزة تحت تسميات متعددة، ليس أكثرها جدلاً الاستخدامات العقلانية للتطورات التكنولوجية.

أفرز ذلك سيلاً من الأسئلة حول ما تبقى من فلسفة الحداثة وتبشيراتها. لذلك فقد كان من أهم أسئلة تيار (ما بعد الحداثة) هو سؤال المشروعية. وإن كان هذا التساؤل قد ارتبط بـ(جان فرانسوا ليوتار)، فإنه قد انتقل من السؤال عن مشروعية العلم إلى السؤال عن مشروعية الحقائق المُكرّسة والثابتة، لذلك فإن الشك في أبسط المسلمات، على المستوى الفكري والإيديولوجي، كان السمة المميزة لنداءات ما بعد الحداثة.

طالب منظّرو ما بعد الحداثة بالعودة إلى الأهداف الخاصة بالحداثة، والتي لم تتحقق، مثل الانفتاح والمرونة الفكرية، وعدم الاعتماد على التفسيرات الأحادية، التي تحمل في مضمونها إرهاباً واضحاً كان (ليوتار) قد أطلق عليه (الإرهاب الفكري). والأهم من هذا كله، هو إعادة الاعتبار إلى الإنسان والثقافات (الدنيا)، التي تعرضت لعنف السرديات الجاهزة التي أنتجتها الحداثة.

يقول (ليوتار):

"ما بعد الحداثة هو الموقف المتشكك من الحكايات الكبرى Metanarratives. . . والحكايات الكبرى هي حقائق كونية يُفترض أنها مطلقة وقصوى، تستخدم لشرعنة مختلف المشروعات السياسية أو العلمية"[١].

على هذا، فإن ما بعد الحداثة أبرزت حضور الهويات الضيقة،

(١) صبحي حديدي، الحديث، الحداثة، ما بعد الحداثة، الكرمل، ٥١، رام الله، ١٩٩٧، ٥٧.

المحلية. وبفعل التطور التكنولوجي الكبير، وصلت وسائل الدفاع عن تلك الهويات إلى درجة العنف والغليان.

لقد سحبت ثقافة ما بعد الحداثة، حسب تيري إيغلتون " البساط من تحت أقدام عدد من الثوابت المتقرنة، وفتحت باب النقاش حول كليانيات مصابة بجنون العظمة، ولطّخت بعض الطهارات التي يُحسد حراسها عليها، ولوت بعض المعايير القمعية، وهزت بعض الركائز التي كانت تبدو راسخة. كذلك مالت إلى الاستسلام لنزعة تشكك باعثة على الشلل السياسي، وإلى شعبوية خاطفة، ونسبوية أخلاقية عارمة"[١].

مسألة الهوية .. وما بعد الحداثة

عادة ما يستخدم تعبير (الهُويَّانية) للدلالة على النزعة التي ترفع شعار الهوية، أياً كانت. لذلك فقد يبدو أن التعارض البارز بين دعاوى العولمة و (الهويانية) كأحد تمظهرات شكل جديد للصراع بين الأنا والآخرين، في مستواه الحضاري.

تبدو العولمة وكأنها البعد الحياتي/ المعيش في مقابل ما بعد الحداثة كبعد فكري/ ثقافي، لذلك فإن الحديث عن إشكالية (الهوية) لم تطل الثقافات (الدنيا) فقط، بل أيضاً الثقافات المتقدمة.

لقد نُظر، في كثير من الأحيان، إلى سجال الهوية على أنه عبارة عن شكل جديد للصراع المعهود بين (شمال) متقدم، مبتدع أُطر العولمة وما بعد الحداثة، وبين جنوب (موضوع العولمة). يقول (هومي.ك. بابا):

"يمثل النقد ما بعد الكولونيالي شهادة على قوى التمثيل الثقافي المتفاوتة واللامتكافئة المنخرطة في نزاع على السلطة السياسية

(١) آلان تورين، نقد الحداثة- الحداثة المظفرة ٦٠.

والاجتماعية ضمن النظام العالمي الحديث. والمنظورات ما بعد الكولونيالية تنبثق من الشهادة الكولونيالية التي تقدمها بلدان العالم الثالث وخطابات الأقليات ضمن التقسيمات الجغرافية السياسية إلى شرق وغرب وشمال وجنوب. وهي منظورات تتدخل في تلك الخطابات الإيديولوجية التي طلعت بها الحداثة وحاولت أن تضفي معيارية هيمنية على ما بين الأمم، والأعراق، والجماعات، والشعوب من تطور متفاوت وتواريخ متباينة"[(١)].

لا تحتمل المناقشة الدخول في موضوع التفاؤل أو التشاؤم مما يجري، فنحن أمام ظاهرة لما تكتمل بعد، لذلك هناك الكثير من النظرات المتضاربة حول دور دعاوى ما بعد الحداثة وتأثيراتها على الثقافات (العليا) و (الدنيا). فهناك من يرى أن العالم- في الطرح ما بعد الحداثي- يصبح متساوياً ومستقلاً ومفتقداً للمرجعية الكلية التي كانت تحوز على الإجماع كما في السابق. ويصبح غياب المرجعية النهائية هو السمة المميزة له، وبالتالي تغيب القوة التي كانت تفرض شمولية المرجع ومركزيته لمجتمعات على حساب مجتمعات أخرى.

لذلك كان "المشروع ما بعد الحداثي هو محاولة للقضاء على خرافة الميتافيزيقيا وعلى أوهام الفلسفة الإنسانية الهيومانية بشكل كامل عن طريق القضاء على خرافة الحقيقة الكلية"[(٢)].

في هذا الإطار، يدعو تيار (ما بعد الصهيونية) إلى الالتفات إلى تعريف جديد للهوية الإسرائيلية، تلك التي تصب في إطار مدني وليس ثيو/

---

(١) موقع الثقافة، هومي.ك. بابا، ت: ثائر ديب، ط١، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٤. ٣١٣.

(٢) عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، ط١، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٣. المسيري، ٨٣-٨٤.

تاريخي. لأن الوضع في إسرائيل على ما هي عليه، أي الهوية وتعريفها، ينمّي الفروقات الإثنية والطبقية والطائفية بين سكان دولة إسرائيل، مما يعني بقاء الحال على ما هو عليه، بأفضلية إثنية على أخرى، هي الأشكنازيم في الحال الإسرائيلية.

مكمن الاعتراض على طرح أو توجّه كهذا، هو الادعاء بدفن التاريخ الذي أسس لبناء الدولة، أي دفن الصهيونية وإقامة الصلاة عليها في كنيس ما بعد الحداثة ومقولات العولمة.

ولذلك يرى (إيلان بابه)، أحد المشاركين في (ورقة نعي الصهيونية)!، أن هناك (ثلاث صهيونيات) تتعارض فيما بينها. فهناك الصهيونية التقليدية التي يمثلها حزبا العمل وليكود، وتمثل التيار السائد، وهناك (الصهيونية الجديدة) التي تعتبر تفسيراً متطرفاً للصهيونية، وتمثل التحالف بين الحاخامات الأرثوذكس والمستوطنين القوميين المتطرفين. أما (ما بعد الصهيونية)، فظاهرة يهودية تمثل مرحلة انتقالية (للخروج) من الصهيونية، ولكن من غير الواضح إلى أين، ومن الضروري لها أن ترسم المستقبل في نقاش مشترك مع الفلسطينيين[١].

ما بعد حداثة .. ما بعد صهيونية

الرضوخ العلمي ..

ما بعد الحداثة هي أسلوب في الفكر يبدي ارتياباً بالأفكار والتصورات الكلاسيكية كفكرة الحقيقة، والعقل، والهوية والموضوعية، والتقدم والانعتاق الكوني، والأطر الأحادية، والسرديات الكبرى أو الأسس النهائية للتفسير ... وهي ترى العالم بوصفه مجموعة من الثقافات أو

(١) إنترنت، الحياة دوت كوم، هشام الدجاني، إطلالة على (ما بعد الصهيونية) حركةً وأفكاراً سجالية، ٤/١/٢٠٠٤.

التأويلات الخلافية التي تولّد قدراً من الارتياب حيال موضوعية الحقيقة، والتاريخ، والمعايير، والطبائع المتعينة والهويات المتماسكة. وهذه الطريقة في الرؤية لها شروطها المادية الواقعية، فهي تنبع من تحوّل تاريخي شهده الغرب صوب شكل جديد من الرأسمالية، أخلَت فيه السياسات الطبقية الكلاسيكية الميدان لسلسلة واسعة من (السياسات المرتبطة بقضية الهوية). وما يبقى مسألة خلاف وسجال هو مدى سيطرة هذه الثقافة أو انتشارها، أي إذا ما كانت قد قطعت كامل الشوط أم أنها تمثّل نطاقاً محدداً وحسب ضمن الحياة المعاصرة[١].

إذا كان التحليل سوف يأخذنا إلى اعتبار إسرائيل على أنها واحدة من الدول الغربية الرأسمالية، على المستوى الإيديولوجي/ الاقتصادي، لكي نرى تأثير طروحات ما بعد الحداثة على المستوى الثقافي والأكاديمي فيها، فنعتقد أن اعتبارها دولة تتبع الغرب في مسيرة تطورها، هو التوصيف الأقرب لها.

قد تتعدد الخلافات حول تعريف إسرائيل كدولة، لكننا نرى أنه يمكن اعتبار ثقافتها خليطاً متنوعاً، الأبرز فيه، الثقافة الأوربية/ الإسرائيلية، المنتمية إلى أوربة/ أمريكة، في المستوى المعرفي /الفكري، لذلك فإن المرجعية الأكاديمية لهم هي الفكر الأوربي وكل ما هو جديد ومعاصر فيه.

لقد نشأت الصلة بين مصطلح (ما بعد الصهيونية) وموجة (المؤرخين الجدد) في سياق جدل ثقافي/ سياسي واسع دار في الصحافة الإسرائيلية في مسألة (ما بعد الحداثة). هستوريوغرافية يهودية جديدة، تنادي بقيم

(١) تيري إيغلتون، أوهام ما بعد الحداثة، ت: ثائر ديب، ط١، دار الحوار، اللاذقية، ٢٠٠٠. ٨.

عصرية، وتؤكد على قضايا الإنسان والمساواة والديمقراطية. وترفض فكرة الحقيقة الكلية، لأنه " لا يمكن فصل الحقيقة عن القوة. بل إن ادعاء الحقيقة هو شكل من أشكال الإرهاب والشمولية". كما يرى فوكو[(١)].

وكإشارة أكاديمية هامة، يرى (بنيامين بيت هالحمي) أن تعبير حرب التحرير لا يستخدم كثيراً هذه الأيام وكذلك الاستقلال.. أصبح المصطلح حرب٤٨-١٩٤٩[(٢)].

هذا يعني، أن (ما بعد الصهيونية) تجاوزت الخط الأحمر المسموح به، وتساءلت حول الماضي من جهة (مكونات الذات والهوية اليهودية الإسرائيلية)، والحاضر والمستقبل من جهة أخرى (المستقبل السياسي والعلاقات مع الآخر الفلسطيني والعربي).

تكاد تقتصر ثقافة (ما بعد الصهيونية) ومناقشاتها على الأوساط الأكاديمية، ولم تأخذ طريقها بعد إلى النقاش العلني لدى الرأي العام، على عكس حركة المؤرخين الجدد.

ومع هذا، فقد بدأت هذه النقاشات بالخروج إلى العلن بتأثير نداءات التعددية الثقافية، وخصوصاً من قِبل مواطني إسرائيل الفلسطينيين، واليهود الشرقيين، بل والمهاجرين الروس، وهؤلاء يطرحون ضرورة الاعتراف بخصوصيتهم في إطار (الصهيونية).

إن (ما بعد الصهيونية) التي نشأت في أوساط الطبقة المتوسطة هي أقل اهتماماً بالأساطير التاريخية، وأكثر التزاماً بالحقوق المدنية من التزامها بالقومية العرقية.

---

(١) عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، المسيري، ص٨٨.

(٢) بنيامين بيت هالحمي، الحل في طلب المغفرة، لقاء: حسن خضر، الكرمل، ٥٥-٥٦، رام الله، ١٩٩٨، ١١٢.

وكما المؤرخين الجدد، فقد تعرض تيار (ما بعد الصهيونية) إلى حملات انتقادية واسعة داخل إسرائيل وخارجها، بسبب نزع المقدسات التي مارسها. وهذا ما دفع (ليمور ليفنات)، وزيرة التربية في حكومة شارون، إلى التنديد بخطر النصوص التاريخية التي تُدرس في الصف التاسع بعنوان (تحديات عالمية) لأنها تنتمي إلى تيار (ما بعد الصهيونية)، وليس على درجة كافية من (الوطنية)! وأمرت بسحب جميع نسخ الكتاب، وقالت: إنها ستشن حرباً صليبية لإعادة فكرة ما بعد الصهيونية إلى مكانها الصحيح"[1].

تحرك المؤرخون الجدد بأبحاثهم (ما بعد الصهيونية) على مسارين متناقضين؛ ظاهرياً على الأقل: فمن جهة طالبوا بالفصل بين قضية الصراع في فلسطين، ومن جهة أخرى اتهموا القيادة الصهيونية "بعدم إنقاذ يهود أوربة من النازية".

لكن التبرير كان برأي المؤرخين القدامى والمدافعين عن الهوية اليهودية هو إعادة بلورة هوية إسرائيلية محلية، منقطعة عن التاريخ اليهودي، بحيث لا يوجد مكان لاعتبارات ناجمة عن الكارثة. أي إخراج الكارثة من قائمة العناصر المبلورة للهوية الإسرائيلية. وعلى النقيض، الاستفادة من الفكرة ونقيضها.

وكان (بابه) قد رأى أن دولة إسرائيل قد قامت بمساعدة كولونيالية غربية، وعمدت إلى تشريد السكان الفلسطينيين، وبررت ذلك لاحقاً على أساس الخاصية اليهودية الناجمة عن الكارثة.

لكن السؤال الذي يطرح نفسه وبقوة، خاصة في الحالة الإسرائيلية، هو مدى إخلاص تلك النداءات للمفاهيم الأساسية لما بعد الحداثة. لأن

(١) هشام الدجاني، إطلالة على (ما بعد الصهيونية) حركةً وأفكاراً سجالية.

تحليلاً كالذي قدمه (ت. إيغلتون) يسبغ الشك حتى على براءة الطرح الأكاديمي، هذا إذا افترضنا عنصر البراءة وسلمنا به. فهو يرى مثلاً، أن ما بعد الحداثة لم يكن منطلقاً معارضاً تماماً لما سبقها، فنقد ونقض السرديات الكبرى والحكايات الكبرى والأنظمة الشمولية لا يتم التعاطي معها بالقدر ذاته من النقد. ويجنح إلى وصف طروحاتها بالتبجح، إذ قد تؤمن "بالانفتاح على الآخر ...[ويمكن] أن تكون إقصائية ورقابية تماماً شأن الأرثوذكسيات التي تعارضها"[١].

لقد أرست طروحات ما بعد الحداثة الأسئلة التشكيكية حول ثوابت مفاهيم الحداثة، وأبرزها تلك المتعلقة بمسألة الهوية، أو أزمة تفتت وتمزق الهوية. ذاك أن هناك تغيراً جذرياً في دور الدولة والمجتمع، بحيث انتقلت وظائفها ومهامها إلى حكومة (غير رسمية) من التكنوقراط، وهذا يفرز-بطبيعة الحال- النقص التدريجي لسطوة الدولة القومية وأجهزتها المختلفة (أحزاب-مؤسسات) في صناعة القرار.

ما هو طرح الهوية في الشكل ما بعد الصهيوني/ ما بعد الحداثي:

لفهم سيرورة تعيين الهوية، يرى (هومي بابا) أننا أمام ثلاثة شروط تشكل أساساً لفهمها:

* أولاً- أن توجد بمعنى أن تكون في علاقة مع آخرية ما، أن تكون نظرتها أو محلها. وهذه حاجة تمتد إلى الخارج، إلى موضوع خارجي، حيث تغدو علاقة هذه الحاجة بمكان الموضوع الذي تدّعيه أساس تعيين الهوية. وهذه السيرورة واضحة في تبادل النظرات بين المحلي والمستوطن ...

ثانياً- إن مكان تعيين الهوية ذاته، حيث يكون واقعاً في إطار التوتر بين

---

(١) تيري إيغلتون، أوهام ما بعد الحداثة، ٦١.

الحاجة والرغبة، هو فضاء انشطار. فاستيهام المحلي هو على وجه الدقة أن يحتل مكان السيد فيما يحافظ على مكانه..

ثالثاً- إن مسألة تعيين الهوية ليست أبداً مسألة تأكيد على هوية متعينة مسبقاً، ولا هي نبوءة تحقق ذاتها. إنها على الدوام إنتاج صورة للهوية وتغيير للذات باتجاه اتخاذها تلك الصورة. والحاجة إلى تعيين الهوية- أي الحاجة إلى أن تكون مقابلاً لـ (آخر)- تقتضي تمثيل الذات في نظام الآخرية المولّد للتباين، فتعيين الهوية هو على الدوام عودة صورة للهوية تحمل علامة الانشطار في المكان الآخر الذي منه تأتي"[1].

على هذا، فالهوية ليست مجال تمكين أو حتى مجرد تعبير لفظي/ متجرد، فلكي تخلق ثقافة الاختلاف والاعتراف، يجب التخلص من معادلة الثنائيات الخاصة بالهوية وتعريفاتها، أي الأنا، كهوية متعالية، والآخر، كهوية يمارس عليها الاستبداد.

ربما يكون الحل في إرساء ديمقراطية الاعتراف بالهويات، أي دمقرطة وجهات النظر وانفتاحها على الآخر لأن ذلك قد يؤدي إلى انفتاحها على ذاتها، الأمر الذي من شأنه إجراء مراجعات في ثوابت لم تعد تجدي نفعاً.

يرى (كيمرلنغ)، أن مسألة حق المجتمع اليهودي بالوجود تبدو " أكثر تعقيداً. ينجم ذلك عما أسميه بـ(الطابع الثوري) للتيار المركزي في الصهيونية، الذي كان علمانياً في أساسه، واشتراكياً لديه نوع من الالتزام تجاه التوجهات القائمة على المساواة والعالمية. انعكست هذه الثورة في إعادة تعريف مصطلح اليهودية بمصطلحات قومية/ علمانية، بغضّ النظر

(١) هومي. ك. بابا، موقع الثقافة، ت: ثائر ديب، ط١، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٤. ١٠٩-١١٠.

عن أبعاده الدينية الواضحة. لكن هذه التصورات وضعت الصهيونية قبالة واقع كشف عن فقر أدواتها الإيديولوجية، والمصاعب الكامنة بوقوفها في مجابهة حركة قومية من صنف غير أوربي. جاء رد الفعل الأولي على هذا الواقع على شكل إنكار الطابع القومي للصراع وتعريفه بأنه (صراع طبقي) سيجد حلّه مع الوقت. لم يصمد هذا التوجه في امتحان الواقع فترة طويلة. لذلك اضطرت الصهيونية للعودة إلى استيعاب رموز مستمدة من الدين، بالعودة لتبني (التوراة)، ورموزها ولغتها. ومع أن هذه الرموز اكتسبت تعريفات علمانية، لكن نواتها الدينية/ الإثنية بقيت على حالها. وأصبحت نواتها، وتصاويرها وحكاياتها (الكوشان) الأساسي للمهاجرين على هذه الأرض. من هنا فإن العلاقة بين القومية والدين لدى الصهيونية، منذ بداية طريقها تقريباً، أشبه بالقنبلة الموقوتة التي صمد طول فتيل إشعالها حتى حرب٦٧»[1].

ما بعد الصهيونية

كمرحلة انتقالية في الحياة الاجتماعية الإسرائيلية

شهدت إسرائيل في تسعينات القرن الماضي، تحولات هامة على صعيد الإيديولوجية والهوية. فظهر تياران: الصهيونية الجديدة (الدينية القومية)، وتيار ما بعد الصهيونية.

اصطف في التيار الأول، على المستوى السياسي، مؤيدو (حزب شاس)، يهود الدول العربية والإسلامية. وفي مستوى الهوية تشكّل هذا التيار (الصهيونية الجديدة)، ليعبّر عن توجّه يميني قومي. سمته الرئيسة انطوائية وانغلاقية إثنية، بدعم من مستوطني الضفة والقطاع.

(١) باروخ كيمرلنغ، لعله التابو الأخير، حوار: محمد حمزة غنايم، الكرمل، ٥٩، رام الله، ١٩٩٩، ١٠٤-١٠٥.

وفي التيار الثاني، يظهر أصحاب دعوات الليبرالية والمدنية، بدعم من ثقافة اقتصاديات العولمة. وفي إطار الهوية جاء هذا التيار (ما بعد الصهيوني)، ليعبّر عن توجّه اجتماعي لثقافة المصالح الاقتصادية/ العولمية. بدعم من مصالح ممثلي طبقة وسطى ورجال أعمال. والهوية هنا تكون، بفعل المصلحة أيضاً، هوية دولة إسرائيل لكل مواطنيها.

وفي هذا، يرى (عزمي بشارة) أن العمليات الجارية في الاقتصاد والمجتمع في إسرائيل بدأت تفرز عنها تعبيرات ثقافية، ولم تخترق مجال السياسة بعد، حول الفصل بين (الأمة اليهودية) العالمية وتشكل قومي يهودي في إسرائيل يجمعه مع العرب إطار المواطنة في الدولة نفسها التي لم تعد صهيونية بالمعنى الحركي، لأنها تثبتت على الأرض، وأصبحت (ما بعد صهيونية. وقد أصبحت ما بعد صهيونية لا لأن الإيديولوجية المعادية للصهيونية قد انتصرت، بل العكس صحيح، لأن الصهيونية انتصرت ولم يعد بالتالي هنالك حاجة لأدلجة الدولة صهيونياً كعملية تعبوية، كما لم يعد هنالك مكان للعداء للصهيونية. ومأساة هذه التعبيرات الثقافية الجديدة أنها لا تفصل بين الواقع الكائن وما يجب أن يكون مثلها في ذلك مثل التيارات (اللائقة سياسياً) (Politically Correct)، والتي تعدّ التغيير في تمثيلات الواقع في اللغة والخطاب والنص تغييراً في الواقع ذاته[1].

كان (ميناحيم برينكر) من أوائل الذين أسسوا لخطاب (ما بعد الصهيونية) عام ١٩٧٩، وكان تحليله:

بما أن الصهيونية قد أدت مهامها التاريخية، فقد أصبحت لا تصلح

---

(١) عزمي بشارة، إسرائيل والعولمة: بعض جوانب جدلية العولمة إسرائيلياً. من: العرب والعولمة، مجموعة مؤلفين، تحرير: أسامة أمين الخولي، ط٣، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٠، ٢٩٢-٢٩٣.

للتغيرات التي أفرزتها متغيرات السياسة والثقافة على مستوى العالم، لذلك لابد من الانتقال إلى مرحلة ما بعد الصهيونية.

ومصدر الانزعاج الحاصل، على المستوى السياسي على الأقل، هو التعاطي مع الصهيونية كحركة خالدة. إذ تصبح القضية معكوسة، أي تبدو إسرائيل الدولة قد خلقت لتقديس الصهيونية، بينما العكس هو المنطقي، على المستوى المعرفي، أي إن كل حركة تؤسس لبناء الدولة أو تسهم فيها تكون في خدمة التطورات التي تطرأ على مؤسساتها، وبالتالي قد تنتهي صلاحيتها، فكرياً وسياسياً، في مرحلة معينة من تاريخ الدولة، هذا الأمر شأن حركات الإصلاح جميعاً.

لم تدخل إسرائيل، على المستوى الواقعي، مرحلة (ما بعد صهيونية). لكن جرأة المؤرخين الجدد وكشف الحقائق حول حرب ٤٨، كان يعني، ربما، البداية. على اعتبار أن تلك الحركة يمكن عدّها أحد أهم روافد (ما بعد الصهيونية)، وطرحها حول إسرائيل كدولة لكل مواطنيها، دون اعتبار للانتماءات الدينية أو العرقية.

ظهر تعبير (ما بعد الصهيونية)، وصار متداولاً، عام ١٩٩٣، لدى المؤرخين الجدد ولدى الباحثين في ميادين أخرى، أبرزها العلوم الاجتماعية، ولدى شخصيات وجماعات كانوا يتساءلون عن بعض المعتقدات والقناعات الصهيونية في مختلف الميادين. وقد بدأ هؤلاء يشعرون، بعد مرور أعوام طويلة على قيام دولة إسرائيل، التي تكاد تصبح قوة عظمى في المنطقة، أن الصهيونية التقليدية المألوفة قد عفا عليها الزمن، وأن الأوان قد آن لولادة (ما بعد الصهيونية). وهذه النزعة الجديدة تتخذ صوراً وأشكالاً متباينة. ولكن جوهرها يتمركز حول مطلب أساسي ألا وهو جعل إسرائيل دولة عادية، وهذا يعني (تطبيعها) خارج إسرائيل

مع الفلسطينيين ومع الدول العربية، و (تطبيعها) في الداخل أيضاً عن طريق تحويل الدولة اليهودية إلى دولة لسائر مواطنيها.

لقد نما تيار (ما بعد الصهيونية) في أوساط أكاديمية، ربما بسبب جرأة طرحه، بتجاوزه لأفكار الصهيونية الأم.

وقد أحدثت دعاوى (ما بعد الصهيونية) جدلاً ونقاشات كبيرة. لقد خرج الدجاج من القن[1]، فحدود الجدال والسجال في الموضوع قد لفتت إليها كثيراً من مثقفين وأكاديميين من يهود داخل إسرائيل وخارجها، ومن غير اليهود، مثقفين وسياسيين، أيضاً. وبسبب من هذا يمكن الحديث عن تيار (ما بعد الصهيونية) بأنه قد تعولم، وأصبح النقاش فيه مفتوحاً للجميع.

وإذا كان تيار وخطاب ما بعد الحداثة قد أجرى قطيعة مع ما قبله (الحداثة)، فإن هذا التيار، وإن قطع مع الصهيونية جل المقولات والأسس التي ترتكز عليها، إلا أنه لم يتبلور منهجياً كخطاب واضح المعالم إلى الآن.

تقاطع خطاب ما بعد الصهيونية مع خطاب المؤرخين الجدد والدراسات الكولونيالية الإسرائيلية (غرشون شفير وإيلان بابه بشكل خاص)، ولذلك يمكن القول: إن ملامح هذا التيار تعبّر عن ثلاثة محاور من الأفكار المناقضة لخطاب الصهيونية:

١- انتهاء دور الصهيونية في الحياة الإسرائيلية، لأنها جاءت بخطاب قيام الدولة، وقد تحقق، وبالتالي لم يعد من المجدي بقاؤها في بنية العقل الإسرائيلي.

٢- تصفية حساباتها، أي الصهيونية، مع تاريخها، والاعتراف بما فعلته

---

(١) التعبير مستعار من نعوم تشومسكي في كتابته حول أحداث ١١ سبتمبر/ أيلول.

حيال الفلسطينيين من جرائم. متأثرة أو مترافقة مع تيار (المؤرخون الجدد).

٣- الاعتراف بكولونيالية الصهيونية المدعومة بالفكر الاستعماري الأوربي، والانتقال إلى خطاب (الما بعد) في الصهيونية.

لذلك فإن هذا التيار يصبح مقبولاً ومعترفاً به عندما لا يقف عن تجاوز الصهيونية فقط، وإنما الانتقال - وهذا باعتقادنا معنى القطيعة مع مرحلة سابقة - إلى شكل جديد من أشكال العلاقة والتعاطي مع الذات والهوية والآخر.

لقد نجحت الصهيونية، كحركة وإيديولوجية (وسيطة)، في تحقيق الهدف الذي وجدت لأجله، والذي أكسبها الشرعية في الوعي اليهودي.

وباعتبارها وسيطاً، أو وسيلة تجاوزها الهدف (بناء الدولة)، فإنه من أوليات التغيّر والتطور، أن يتم تجاوزها، أو تُركن جانباً، ليؤسس بعدها لمرحلة جديدة.

قد يتصوّر بعض الدارسين، في الشأن الإسرائيلي، أن نهاية الصهيونية تعني، على المستوى السياسي، انتهاء الدولة أو بأفضل الأحوال تشرذم بناء الدولة. وفي هذا لغط شديد، ذلك أن ما سيتم تجاوزه هو تلك المقولات والمفاهيم التي كانت صالحة لمرحلة ما قبل بناء الدولة، أما وقد انتهت الدولة من تثبيت أركانها، فإن الانتقال إلى مرحلة جديدة لا يعني انتهاء المشروع المرتبط بالإيديولوجيات السابقة، وإنما هو تطوير لها، وتجاوز بعض أو كثير من مقولاتها، وهذا ما سعت إليه دعاوى (ما بعد الصهيونية)، وما الحساسية داخل إسرائيل من هذا التيار، والتهليل له من الجانب العربي، على المستوى السياسي ونتائجه، ما هو إلا تفكير في الأبعاد السياسية في إسرائيل وعلاقاتها مع مواطنيها

والأقليات الموجودة فيها، وعلاقاتها بالعالم العربي من حولها، وهو يبتعد عن التحليل السوسيولوجي، على مستوييه النظري والعملي.

وإذا كانت ما بعد الصهيونية هي تجاوز للصهيونية بإيديولوجيتها، فإنها على المستوى السياسي يجب أن تعني أيضاً (إسرائيل جديدة)، في نظرتها للدول المحيطة بها، وقبل ذلك وأهم منه هو علاقاتها داخل إسرائيل نفسها.

لذلك فإنه من المفترض أن تكون سمات الهوية الإسرائيلية لما بعد الصهيونية هي:

- هوية قوامها حرية الفرد والمجموعات والإثنيات المختلفة داخل دولة إسرائيل.
- رفض أي تمييز نوعي لإسرائيل في هذا المجال.
- هوية قوامها مشروع (المواطنة) الإسرائيلية. أي هوية خلّصت حساباتها مع الماضي (تاريخ اليهود).

وفي هذا يقول (يوسي بيلين) وزير العدل الإسرائيلي السابق، الذي يعد أنه (ما بعد صهيوني)، "إنه لا يمكن استدعاء الهولوكوست مراراً وتكراراً كذريعة لضرورة استمرار بقاء اليهود ... فالمستقبل لا يمكن أن يتكرس للماضي"[(١)].

- المجتمع الاستهلاكي في نظرهم مجتمع ينبغي أن يكون له شأن ومكانة (الهرب من دور الضحية والتقشف كما عند الرواد الأوائل). لأن وجود إسرائيل (الدولة) تم كبديل للغيتو الديني، الذي كان يعيشه اليهود في أوربة.

---

(١) إنترنت، مركز التخطيط الفلسطيني دوت كوم، من: ملحق الجيروسالم بوست ٢٩/٩/٢٠٠٠.

وبسبب من دعوات (ما بعد الصهيونية)، بدأت مراجعات على مستوى أوضح تُنتج داخل الثقافة الإسرائيلية.

فقد قدّم (نحمان بن يهودا)، أستاذ علم الاجتماع في الجامعة العبرية، نقداً، بل هدماً، لإحدى الارتكازات الرئيسة في التاريخ اليهودي، البطولي، والتي تُدرّس في المدارس، وهي أسطورة مقاتلي (السيكارى) في قلعة (الماسّادا).

وجد (ابن يهودا) أن أعضاء هذه الجماعة كانوا من اليهود المعادين للمجتمع والمنبوذين من الجميع، حتى من اليهود أنفسهم، الذين طردوهم من القدس مما اضطرهم للجوء إلى حصن (الماسادا) قبل فترة طويلة من الغزو الروماني. وكانوا خلال هذه الفترة (الفاصلة بين طردهم وبين تدمير الرومان للقدس) يشنون غارات على القرى اليهودية المجاورة وينهبونها ويرتكبون مجازر بشعة بحق سكانها. وقد سُموا بـ(السيكارى)، نسبة إلى الكلمة العبرية (سيكا) وتعني الخنجر؛ إذ كانوا يخفون خنجراً تحت ملابسهم، ثم يستلونه لقتل ضحاياهم. وكانوا يستغلون فترة الأعياد بصورة خاصة. وكان من أوائل وأشهر ضحايا هذه الجماعة الإرهابية الكاهن الأكبر (يوناثان بن هامان). وأن قرار إبعادهم عن القدس هو الذي أخر حصار الرومان لهم حتى عام ٧٣ ميلادية. ويقدر بأن مدة الحصار تراوحت ما بين ٤ و٨ أشهر إلى أن سقط الحصن.

يستند الباحث في تقديره هذا إلى مؤرخ قديم يدعى (يوسف فلافيوس)، الذي يورد بأن الفيلق الروماني العاشر بقيادة (فلافيوس سيلفا)، هو الذي قام بحصار الماسادا. وكان في الحصن ٩٦٧ يهودياً بمن فيهم النساء والأطفال. ولما اشتد الحصار أمر قائد السيكارى (اليعازر بن يائير) أتباعه بقتل بعضهم البعض خوفاً من انتقام الرومان إن

هم أسروهم. ويقول هذا المؤرخ إن سبعة أشخاص فقط نجوا من هذه المذبحة[١].

لقد رأت الثقافة الإسرائيلية نفسها جزءاً من الثقافة الأوربية، وهذا ما يُحتّم عليها تتبّع المسار التطوري للأفكار والدعوات المُنتجة في الغرب. لقد دخلت الثقافة الأوربية في مرحلة ما بعد الحداثة، لكن الدخول في هذه المرحلة، إسرائيلياً، يفرض طرح أسئلة هذه المرحلة. ولعل الأسئلة الأبرز في هذا الإطار هو سؤال الهوية، وسؤال الأقلية، وسؤال الثقافات الأخرى.

لذلك فإن السؤال الأبرز هنا هو: كيف ستتم معالجة الوضع الفسيفسائي للثقافة الإسرائيلية في ظل تقاطعات إيديولوجية تنتمي أولاها إلى الماضي التاريخي وأخرى إلى طروحات الحاضر؟

لن يكون مستغرباً رؤية ذاك التناقض والازدواجية في الثقافة الإسرائيلية، وهذا له ما يبرره، فكيف تستطيع ثقافة أسست هويتها على ثوابت قومية عنصرية استشراقية في كثير من الأحيان، وبمشروع كولونيالي فريد، أن تعيد النظر في تاريخ الآخر دون مراجعة تاريخها أولاً. وإن هي فعلت، فما الذي تستطيع تقديمه على صعيد النقد الجذري لتلك الثوابت؟

هذا سؤال مناط بمنظّري ما بعد الصهيونية، واكتشافات المؤرخين الجدد لثقافة الأقليات، الفلسطينية على وجه الخصوص، داخل دولة إسرائيل. وارتباط البعد الثقافي بالمعطى السياسي. لكننا في كافة الأحوال لا نتمنى أن تكون إجابات المؤرخين والمراجعين على غرار ما قدمه (بيني موريس) في معرض ردّه على كتاب (إيلان بابه) الموسوم بـ(تاريخ

(١) إنترنت، مستقبليات، دوت كوم أسطورة الماسادا، مؤرخ جديد يوضح الحقيقة ويتبناها: اسمه نحمان بن يهودا.

فلسطين المعاصر: أرض واحدة، شعبان)، والذي جاء فيه، أي في النقد، ما يلي:

" إن بابه يعتقد، مثل معلمه الروحي إدوارد سعيد، أن الحل الوحيد للصراع الإسرائيلي/ العربي يتمثل في قيام دولة واحدة ثنائية القومية في كل فلسطين. لكن اندلاع الانتفاضة الثانية التي (طوّحت بالمؤرخين الجدد، كما لو كانت إعصاراً عاتياً، في زوايا واتجاهات متناقضة من العالم السياسي) دفعت بابه نحو الاصطفاف في جبهة الصراع، جنباً إلى جنب مع الأكاديميين المناصرين للقضية الفلسطينية في الغرب، من أجل مقاطعة الأكاديمية الإسرائيلية وحرمانها من الاستفادة من صناديق البحث والاستثمار "[1].

---

(١) هل ماتت ما بعد الصهيونية أم هي في سبات عميق؟ داليا شحوري، المحرر: المشهد الإسرائيلي، ١٥/ ٧/ ٢٠٠٤.

الفصل الخامس

الذات العربية ..
خطاب الهوية ورهاناتها

"التراث قدرنا والحداثة مصيرنا".

(مارتن هايدغر)

قد تُفسر قضايا الصراع حول موضوع الهوية كرد فعل (هوياني) على آليات الدمج العالمي في إطار العولمة على مستويات سياسية وثقافية.

لقد ساهمت طروحات ما بعد الحداثة وما بعد الكولونيالية في إزاحة (التمركز الأوربي)، على اعتبار أنه يؤسس لإرهاب وإقصاء على مستوى فكري/ سياسي، لما في تلك المركزية/ الحقيقة الأوربية من عنصرية تجاه الثقافات الأخرى.

لقد أصبحت الساحة أكثر وضوحاً لكي تمارس الهويات المختلفة أحقيتها في الاستقلالية وسط هويات إثنية وأقليات متعددة.

وكان الميدان الثقافي هو الميدان الأبرز لإيضاح أية هوية كانت مقموعة في السابق. وربما لهذا السبب، يرى الكثير أننا حيال صراع، أو تنافس ثقافي، بين الحضارات والهويات المتعددة. ويبدو أن طرح (حوار الحضارات)، أو صراعها، كان أحد تمظهرات بروز الهوية في المرحلة الراهنة.

على هذا الأساس، شملت مراجعات الذات، على شكل تعريف، وإعادة تعريف الأنا والآخر، الثقافات كافة، الكبيرة منها والضيقة. جرى هذا الأمر في الدول منتجة الفكر والفعل الكولونيالي، وكذلك في تلك الدول والثقافات التي كانت (موضوع) الكولونيالية، كثقافات مستعمَرة، مورس عليها الفكر الكولونيالي/ الاستشراقي.

يبدو، أحياناً، وكأن التقسيم السابق، المعمول به، في تقسيم الثقافات إلى أدنى وأعلى، وكلية وأقلية؛ يبدو وكأنه لما ينته بعد، وإنما الذي يجري هو عملية إعادة نمذجة لتلك التقسيمات الصارمة، بمفاهيم وأدوات فرضتها الصيغ الجديدة لتشكل الثقافات وعلاقات بعضها البعض في اصطلاحات العولمة وما بعد الحداثة وما بعد الكولونيالية وما بعد الاستشراق، وغيرها.

وربما لهذا السبب، فإنه من غير المستغرب وجود تلك الدعاوى المتعلقة بصدام الحضارات (هنتنغتون) أو نهاية التاريخ (فوكوياما)، أو غيرها من تلك الأطروحات التي ارتبطت بظاهرة العولمة، بعد أن تبلورت الاتجاهات الأساسية لها على صعيد السياسة والاقتصاد والثقافة.

فعلى أي مرتكز ترى الثقافة، أي ثقافة، ذاتها، في الوقت الآني؟

تتكون أي ثقافة من أنا (تعريف للذات استناداً إلى تاريخ)، وآخر (مفارق للأنا، غريب بمعنى الاختلاف)، وعلاقات على مستويين، داخلي (بين الثقافات الفرعية داخل الثقافة الكلية إن كانت كذلك)، وخارجي (علاقاتها مع الثقافات الأخرى)، وبالتالي موقعها من خارطة الهويات الثقافية في العالم.

في هذا الإطار، فإن عصرنا الآني هو عصر المراجعات الذاتية بامتياز. ليس لاعتبارات نقدية وتصفية حسابات مع التاريخ فقط، بل لأن من شأن

مراجعات كتلك التي تجري الآن، أن تؤسس لطبيعة علاقات الثقافة مع الثقافات الأخرى، وربما، في حالة الثقافات الكبرى، التأسيس لعلاقة هيمنة ثقافية في ثوب جديد.

إن الهوية الثقافية كيان يصير، يتطور، وليست معطى جاهزاً ونهائياً. وهي تصير وتتطور، إما في اتجاه الانكماش، وإما في اتجاه الانتشار، وهي تغتني بتجارب أهلها ومعاناتهم، انتصاراتهم وتطلعاتهم، وأيضاً باحتكاكها سلباً وإيجاباً مع الهويات الثقافية الأخرى التي تدخل معها في تغاير من نوع ما.

وعلى العموم، تتحرك الهوية الثقافية على ثلاث دوائر متداخلة ذات مركز واحد: الفرد داخل الجماعة الواحدة، والجماعات داخل الأمة، والأمة الواحدة إزاء الأمم الأخرى[1].

بعد هذا الحديث، أين تتحدد المرحلة التاريخية أو الفكرية التي يمكن أن نسائل بها ثقافتنا العربية عن موقفها من الماضي والحاضر والمستقبل، ولاسيما أن عصر العولمة الآني يحتّم علينا التفكير بمراجعة ثوابت الذات العربية بغية تحريك مياه التاريخ الراكدة التي غضّ النقد العربي والبحث التاريخي النظر عنها، قسراً في كثير من الأحيان.

لقد أدّت الإخفاقات (الهزائم والنكبات) التي لحقت بالذات العربية، إلى تمييع الشعارات والخطابات، وسيادة لغة هزلية تهزأ بـ(الطروحات الإيديولوجية) المفعمة بشمولية إطلاقية. وكانت الذات العربية قد حاولت - إبان الهزائم المتلاحقة التي تصيبها - أن تطرح على نفسها نوعاً من تلك الأسئلة الصعبة التي تعيد النظر في المسلمات الأساس التي بُنيت عليها.

---

(١) محمد عابد الجابري، العولمة والهوية الثقافية: عشر أطروحات. من: العرب والعولمة، مجموعة مؤلفين، تحرير: أسامة أمين الخولي، ط٣، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٠، ٢٨٩.

حدث ذلك فيما أطلق عليه، تجاوزاً، عصر التنوير العربي، إذ كانت هناك محاولات لفهم الذات من خلال الالتقاء والتماس، المباشر، مع الآخر الأوربي، وفهم سبل تطوره وتجاوزه لعصوره المظلمة.

لكن تلك المحاولات، يمكن وصفها باكتشاف الآخر، لأنها لم تنتج مراجعة جدية للذات العربية، في ظل سطوة الديني والاستعماري على حساب المعرفي والتغييري.

مع إعلان تأسيس (إسرائيل) وسط المنطقة العربية، أصبح الوضع مختلفاً على الأصعدة كافة. وعادت مراجعات الذات لتحاول أن تجد لها مكاناً في الوعي العربي، لكن كتابات النقد، على تواضعها (كحركة)، قمعت على أيدي السلطات الدينية والسياسية العربية.

لقد مرت الأمة العربية، خلال ستين عاماً المنصرمة، بسلسلة من التحولات المتسارعة، كان من المفروض عليها، جراء التغيرات القطرية والعالمية، أن تجري، على الأقل، فهماً للآخر (إسرائيل) في المنطقة العربية.

التنوير العربي ...

الانطلاق والفشل

أسس عصر التنوير والنهضة، في أوربة، انطلاقاً من أفكار ومبادئ الثورة الفرنسية (حقوق الإنسان، المواطنة، سيادة الأمة)، ومفكرين مثل (توماس هوبز، مونتسكيو، جون لوك، جان جاك روسو) وغيرهم. لذلك أنتجت تلك المرحلة أفكاراً وضعية وعقلانية أسست لحراك اجتماعي وسياسي شهده المجتمع الأوربي في القرنين ١٨و١٩، ما أسس للدولة الحديثة.

وعلى خطا التنوير والنهضة الأوربية، سارت وأسست ذاتها دعوات التنوير والنهضة العربية. فمع أوائل القرن التاسع عشر، وبفعل التأثير الكبير والواضح لأفكار التقدم التي سادت فلسفة التنوير الأوربية، أعلن رسمياً عن ولادة عصر التنوير العربي، بشكل أساس مع (رفاعة الطهطاوي) ورحلته الباريسية، وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وأحمد فارس الشدياق وقاسم أمين ولطفي السيد والكواكبي وخير الدين التونسي، طه حسين وقسطنطين زريق، وغيرهم، على اختلاف أجيالهم وطروحاتهم.

كان التنوير العربي إحدى محاولات مواكبة التطور والتقدم، واستيعاب كل ما هو جديد على بنية الثقافة العربية (الدولة، الحكومة، المواطنة، وغيرها).

ويمكن رسم الخطوط العامة لفكر التنوير العربي بما يلي:

١- تيار ليبرالي (إصلاحي): رفاعة الطهطاوي- خير الدين التونسي- علي عبد الرازق- قاسم أمين.

طرحه: إسلام مستنير قائم على أفكار الحرية والإخاء والمساواة، في جانب فكري، ونظم برلمانية وتعددية حزبية ودستور وحرية رأي، في جانب نهضوي مادي. وعلى دربهم سار(علي مبارك)، في مزاوجة الواقع العربي مع الغربي.

٢- تيار علمي/ علماني (إصلاحي): شبلي شميل- فرح أنطون-سلامة موسى- فؤاد زكريا.

طرحه: فلسفة التطور، وتأصيل العلمية والعلمانية، استناداً إلى داروين وابن رشد.

٣- تيار تنوير ديني: جمال الدين الأفغاني- محمد عبده- رشيد رضا-

عبد الرحمن الكواكبي (الاستبداد السياسي كسبب أساس للانحطاط الحضاري عند العرب والمسلمين).

أُطلق مصطلح (التنوير العربي) على تلك الكتابات الفكرية القائمة على نقد وتجاوز الأوضاع الفكرية والاجتماعية القائمة، في سعي لنمط مجتمع وأسلوب حياة جديدين، تكون سمتهما الرئيسة هي التجديد وتجاوز الماضي والتقاليد الموروثة، على الأصعدة كافة. لكن ارتباط خطاب التنوير بفكرة التقدم في الحداثة الغربية، أدى إلى ارتباطه بأنموذج تلك الحداثة التي أنتجتها الحضارة الغربية الحديثة، مما جعلها تنحرف من فلسفة انبعاثية إلى أفكار ومشاريع تقليد النهضة الأوربية، في محاولة لتطبيقها عربياً.

ولهذا السبب فقد صُدم التنوير، والذات العربية، واصطدمت بمطامح الكولونيالية، على المستوى الجغرافي والثقافي والاجتماعي، مما جعلها تدخل في مرحلة التخلص من (الاستعمار) الأوربي.

أنتج ذلك بعض الآراء التي تصف عصر التنوير العربي بأنه لم يكن نتاج تحولات اجتماعية، بقدر ما هو خضوع للغربي/ الآخر المُكتشف، وتعبيراً عن ذهول العقل العربي بما حققه نظيره في الغرب. فكان نتاج ذلك معبراً عن طموحات نخبة تلقت ثقافتها في أوربة وأسرتها هالة النموذج الحداثي لها.

ومع دخول مفاهيم الوطن والأمة والقومية والديمقراطية والعلمانية، مع (عصر التنوير العربي)، بدا معيار التقدم والإنجاز مقاساً على الأصل، أي الغرب، لأن التجربة (الناجحة) ارتبطت بالمجتمعات الأوربية، فغدا (الآخر)، الأوربي تحديداً، نقطة البداية والالتقاء والنهاية، وليس الذات العربية.

انشغلت بعض تيارات التنوير العربي في أسئلة جدية، كان يمكن لها أن تؤسس حركة مراجعة عربية ذاتية. لكن الذي حصل أن محاولات الإجابة عن تلك التساؤلات قد أُجهضت مع دخول العهد الكولونيالي، الذي أجبر خطاب النهضة العربية على تبنّي خطاب الاستقلال.

ويعيد (وجيه كوثراني) أسباب عدم تحول فكر عصر التنوير إلى تيارات فكرية فاعلة في المجتمع، أي يكون لها نتائج نهضوية، إلى بنية الذات العربية. لقد كان من الممكن لتلك الأفكار "أن تتحول إلى تيارات، وأن تنتقل إلى المجتمع، ما كان من شأنه أن يعزز تداولها ثقافياً إن صح التعبير، بالتالي تصبح متداولة على أوسع نطاق وفاعلة، لو أن مشروعاً تربوياً تثقيفياً نجح إذا طبقته الدول والأنظمة الحاكمة، من طريق المدارس والتعليم".[1]

لقد كان (اكتشاف الغرب)، هو السمة الأبرز التي ميّزت خطاب التنوير العربي، في جزئه الأكبر. لكن المشكلة أنه لم يكن اكتشافاً (نقدياً)، يؤسس لمراجعة نقدية ذاتية تنطلق من الشروط والظروف الموضوعية للذات، مما يخلق ثقافة تغيير، أو بحد أدنى دعوات تغيير وتحول. لكنه كان اكتشافاً أقرب إلى الدهشة بالغرب، مما دعا إلى سبغ أفكار معظم رموز فكر التنوير بألوان أوربية، أقرب إلى التقليد منها إلى التجديد والإبداع.

وبهذا لم يعد الأوربي يحتل مكانة (الآخر) في الذات والثقافة العربية، لأن (الآخر) يتطلب (أنا) مستقلة، تستطيع تقديم التراث المعرفي والسياسي و (أناها) أمام (الآخر) على طاولة حوار يفرز تعريفاً متشاركاً به من قبلهما معاً، وبشكل ندّي. لقد كان اكتشاف الأدنى للأعلى، الضعيف للقوي، لذلك كانت هناك رغبة بالتماهي معه، وتقليده، وتمثّل تجربته، أو رفضه كلية في بعض الأحيان.

(١) إنترنت، الحياة دوت كوم، ، وجيه كوثراني، حوار، ٢٧/ ٢/ ٢٠٠٦.

بمساعدة الآخر الغربي، والمقصود هنا اكتشافه، برزت على السطح بعض الحلول التي حاول أن يقدمها روّاد التنوير، منها الالتفات إلى التراث القديم وإعادة اكتشافه، وجعله مبدأ يمكن الانطلاق منه لوضع برنامج عمل، سمته الرئيسة كانت موضوع التقدم أو فكرته.

لم تحقق طروحات التنوير النتائج المرتجاة منها، ذلك أن شروط النهضة - بالأساس - لم تتحقق. بقي المجتمع العربي ذا بنية قبلية/ فئوية، صاحب اقتصاد ما قبل صناعي. ولم تتحقق الأمنيات في نشوء الدولة الحديثة، المُسيرة بدستور وقانون يشكل إطاراً عاماً في العلاقة مع المواطن العربي والآخر من وجهتين مختلفتين.

وبعد الصياغات المعرفية والبرامج، التي وضعها روّاد التنوير الأوائل، لم يتحقق أي منها لظروف ومتغيرات داخلية وخارجية. وهكذا بقيت الذات العربية أسيرة القرون الوسطى، ووعي ما قبل حداثي، كرّس السلطات الاستبدادية وهامشية الفرد الفاعل فيها.

وبدا مشروع (محمد علي باشا) في مصر وكأنه حلم يذر الرماد في العيون. فلا الدولة الحديثة تأسست، ولا الصناعة تطورت، وضاقت القومية بأصحابها فتفتت الدول العربية إلى حدود قطرية.

مع دخول الدول العربية العهد الكولونيالي، بعد قرون السلطنة الاستبدادية، تضاءلت نداءات التنوير لتقتصر على طموحات سياسية وطنية، جل حلمها التخلص من الاستعمار، فبات المشروع التنويري مشروع استقلال فقط بامتياز.

أسئلة النكبة:

لم تكد الذات العربية تصحو على التخلص -الجزئي- من الاستعمار المباشر، مما يعني البداية في طريق تنوير ونهضة جديدين ربما، حتى حلّ

عام ١٩٤٨، حاملاً مشكلة احتلال فلسطين ونشوء قضية اللاجئين ووجود (إسرائيل) في قلب المنطقة العربية. لقد حلّت النكبة إذن، وأصبح الشغل الشاغل هو قضية الشرق الأوسط، فلسطين.

أنتجت النكبة على المستوى السياسي أمرين: أولهما عدم الخروج من العهد الاستعماري في الدول العربية. وثانيهما تأسيس أنظمة عربية متسلطة استغلت قضية فلسطين لتكرس - فيما بعد - تخلفاً سياسياً وقمعاً وإقصاءً لدعوات التغيير والديمقراطية.

لقد تركت الكولونيالية حلفاءها هاهنا. فقد أفرز الاستقلال السياسي تجزئة على المستوى القومي، وبُنى إقطاعية متحالفة مع الخارج، وإيديولوجية هشة، لتأتي إسرائيل الدولة وتستوطن في قلب الوطن العربي، وعقله.

أدت النكبة، على مستوى ثقافي وفكري، إلى وقوع الثقافة العربية في تنازع إيديولوجي، أرغمت عليه في ظل التحالفات السياسية التي كان محورها الموقف من القضية الفلسطينية.

لقد بدأت مرحلة جديدة في الوعي العربي مع دخول إسرائيل إلى المنطقة، فقد انتهى مشروع التنوير ودُفن رسمياً في جنازة كللتها الأنظمة الأبوية الاستبدادية. لذلك دخلت الذات العربية في صراعات إيديولوجية تنتمي إلى التيارين الإيديولوجيين الرئيسين في تلك المرحلة، الاتحاد السوفييتي والولايات المتحدة، فانقسمت الثقافة العربية بين (آخر) فكر ليبرالي و (آخر) فكر اشتراكي، وتيار إسلامي مناقض لهما.

على مستوى آخر، كان دخول المتغير الإيديولوجي قد أعاد صيغة العلاقة مع (الآخر) إلى سابق عهدها، فبات (الآخر) السوفييتي غير قابل للنقد، بل (آخرَ) مقدساً حتى بتفاصيل حياته اليومية وثقافته المختلفة عنا.

وكذلك الأمر مع النموذج الليبرالي/ الأمريكي، الذي لاقى من مروّجيه عدداً من الأنظمة والمثقفين، فساد التناحر بين شرق وغرب، على المستوى العالمي، وكان الذي يدفع ضريبة ذلك، الوعي والشارع العربي والقضايا الوطنية، فلسطين خصوصاً.

ظاهرة النكسة .. وحكاية كبوة الجواد !!!

ينظر (ابن خلدون) إلى علم التاريخ كـ " فن عزيز المذهب، جم الفوائد، شريف الغاية، إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم ... حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا فهو محتاج إلى مآخذ متعددة ومعارف متنوعة، وحسن نظر وتثبيت يفضيان بصاحبهما إلى الحق وينكبان به عن المزلات والمغالط "[1].

هكذا يكون علم التاريخ، إذن، من صيغة وصبغة اجتماعية بوصفه بحثاً في معرفة الأحداث الماضية، بربط كل منها بالأخرى وتبيان مدى تأثيرها وتأثرها بالحضارة المعنية.

وبخلاف المؤرخين العرب، سابقاً، الذين سعوا لمنهج بحث تاريخي، ومنهم (ابن خلدون)، فإن البحث في التاريخ العربي المعاصر يبدو بنظر المؤرخين العرب وكأنه بعيد المنال. فالخوض في (النقد التاريخي) يتطلب رفع منزلة العقل والنزاهة إلى مراتب عليا، مع شرط الحرية الأساس. هذا إضافة إلى شروط تتعلق بشخصية الباحث- المؤرخ- الناقد، كالمبادرة الذاتية، والوعي بحركة التاريخ، واعتماد المنحى التحليلي وما يتطلبه من ربط بالأطر الاقتصادية والسياسية والثقافية. وأخيراً القناعة بأن المعرفة التاريخية تبقى جزئية دائماً.

(١) ابن خلدون، المقدمة، دار العودة، بيروت، ١٩٩٦، ٧.

وفي هذا، يرى (محمد أركون) "أن نقاوم النسيان وأن نؤرخ له لا كمؤرخين فحسب بل كسوسيولوجية، وهذا فرع من التاريخ يدعى السوسيولوجية التاريخية ولم يعرف بعد في نطاق تفكيرنا العربي، لا يزال مغيباً ولا نزال نغيّبه تحت ضغوط التاريخ، فالتاريخ يفرض علينا إيديولوجية الكفاح. لا يمكن أن نسمح لأنفسنا بمحض جوانب الكفاح كل الأهمية وننسى البحث والنقد"[١].

ماذا فعلت الذات العربية عندما بدأ النقد العربي لتاريخه؟.

بعد هزيمة حزيران ١٩٦٧، بدأت المراجعات الذاتية العربية تأخذ مكانها في كتابات المفكرين العرب. وتباينت ردود الأفعال على الهزيمة، التي نُظر إليها على أنها هزيمة للذات العربية، وهشاشتها وتركيبة المجتمع العربي الأبوي والتراتبي والقمعي. ورأى البعض، في محاولات تبريرية خداعية، أن ما جرى كان عبارة عن (نكسة) أو (كبوة)، كحالة طارئة تمر بتجربتها كل أمة (نديم البيطار (من النكسة إلى الثورة) ١٩٦٨). لكن الذي جرى أن الكبوة تلك لم تستنهض بعد ذلك مشروع إعادة بناء ونقد ذاتي، كان من شأنهما تكريس فعل التجاوز لتلك (الكبوة)، فالهزائم تلاحقت إلى مرحلة متأخرة، راهنة، ولما تنته بعد، وبقيت الكبوات مترافقة أيضاً مع تلك الهزائم، ومرفقة بذات المنطق التبريري نفسه كذا الأمر.

حتى لو عدنا إلى تلك الكتابات التي تلت الهزيمة، فإنها أيضاً لم تستطع أن تؤسس لـ(حركة) نقدية، بحيث تصبح تياراً يستقطب مؤيدين أو رافضين له. وبقيت المراجعات النقدية البنّاءة، على قلتها، مركونة على رفوف مكتبات النخب العربية، إما لأنها لم تقدم مشروعاً بديلاً أو لأن مقص السلطات العربية قد قام بإخصائها.

(١) إنترنت، الأنوار دوت كوم، حوار مع المؤرخ والمفكر الجزائري محمد أركون، سليمان بختي، ١٠/٨/٢٠٠٣.

هزيمتان .. في اتجاهين مختلفين

لم تقتصر الهزيمة العربية في حزيران ١٩٦٧، على هزيمة عسكرية، وهزيمة بنيوية للذات العربية فقط؛ لقد ترافق معها هزيمة أشد عنفاً للحركة النقدية العربية والفكر العربي، فسيادة فلسفة التبرير وسياسة الشتم وتحقير الآخر (الصهيوني)، كان هزيمة من نوع آخر.

حقيقة، شكلت الهزيمة صدمة كبرى للوعي العربي، وذلك لم يأت من فراغ. إذ يرى (محمد جابر الأنصاري) أن هزيمة حزيران هي (الهزيمة الأم)، أو أم الهزائم، ربما لأن تلك الهزيمة قد أسست للوضع العربي الآني، المتراجع، الذي نعيشه منذ تلك الهزيمة، أو لأن السنوات التي سبقت الهزيمة تركت الذات العربية متنازعة بين تفاؤل شديد وحذر لم يُحسب له حساب.

لقد حملت السنوات التي سبقت الهزيمة، في طياتها "إرهاصات الانهيار القريب المقبل وإن يكن بإشارات متفرقة وبصورة غير بادية للعيان في ظل تفاؤلية الإعلام الثوري الحاكم وحماسته واستبداد أنظمته الذي لا يقلّ عن استبداد الأنظمة (الرجعية) التي تمرّد ضدها، إن لم يزد عليه"[(١)].

أما (جورج طرابيشي) فيرى أن هزيمة حزيران كانت الصدمة النفسية غير المتوقعة، إذ كانت مسبوقة "بشعور عارم بالثقة بالذات، وبمغالاة في تقييم قوة الذات، وبالوهم المرفوع إلى درجة اليقين بأن شيئاً من ذلك القبيل لا يمكن أن يحدث"[(٢)].

---

(١) محمد جابر الأنصاري، مساءلة الهزيمة- جديد العقل العربي بين صدمة١٩٦٧ ومنعطف الألفية، ط١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠١، ٢٢.

(٢) نفسه، ٣٢.

في كلتا الحالتين، يُحال الوضع إلى طبيعة الأنظمة العربية الحاكمة وإيديولوجيتها ذات الخطابات اللفظية/ الحماسية، وهو ما مارسته أيضاً بعد الهزيمة لتبرر وجودها، فاخترعت، كما العادة، شعارات وبرامج عمل خُلّبية تستهدف، في نهاية الأمر، البقاء على رأس السلطة في البلدان العربية.

كان المثال الأبرز في مرحلة ما بعد الهزيمة، تلك المراجعة الجريئة التي قدمها المفكر (صادق جلال العظم) في كتابيه (النقد الذاتي بعد الهزيمة) و (نقد الفكر الديني)، وما تعرض له من نقد على نقده وصل حد التكفير والمحاكمة.

يبرز (العظم) في كتابه (النقد الذاتي بعد الهزيمة) تشريحاً لبنية الذهنية العربية وقيمها (الفردية) التي أنتجت الهزيمة، وخصوصاً "على مستوى النضج الاجتماعي والوطني عند الإنسان العربي. حتى في البلدان العربية الأكثر تقدماً، لم يبلغ الحد الأدنى الذي يجعله يتخطى مستوى الولاءات العائلية والعشائرية وقيمها التقليدية"[١].

ويركز على شخصية الإنسان العربي الاتكالية والسلبية والانتهازية، وغياب دور المرأة في بناء المجتمع، وضرورة مراجعة البرامج التعليمية وإعادة النظر بأوضاعنا العلمية، وبمسلمات النهضة والثورة العربية، التي كانت إصلاحية.

لكن مراجعة (العظم) تبدو أهميتها في رصد المواقف المختلفة للفكر العربي في تلك المرحلة، بعد الهزيمة، وتلويناتها المختلفة.

تراوحت الكتابات النقدية العربية بين المنطق التبريري، أو اللوم (الودي) وغير المجدي للأنظمة العربية من حيث مسؤوليتها المباشرة- السياسية والعسكرية- عن الهزيمة.

---

(١) صادق جلال العظم، النقد الذاتي بعد الهزيمة، ط٤، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٠. ٣٥.

ساد منطق تبريري/ هروبي شمل القطاع الأوسع من الكتابات العربية، تلك الكتابات التي يبدو أنها قد وصلت، أكثر من غيرها، إلى الشارع العربي، وربما بمساعدة الأنظمة الحاكمة في الوطن العربي.

لقد تم ردّ الهزيمة في الكتابات العربية إلى أسباب دينية/ غيبية، كبُعد العرب عن الدين الصحيح(صلاح الدين المنجد، (أعمدة النكبة)، ١٩٦٧). لا بل قد ساهم في ذلك مرجعيات دينية لها سلطتها الدينية في مجتمعاتها مثل الشيخ متولي الشعراوي ومفتي الأردن.

وفي المنطق التبريري أيضاً، ما قيل عن ظهور العذراء في مصر، وقد ظهرت العذراء (لشد أزر) الشعب العربي المؤمن المبارك بنص الكتاب المقدس في الشدة والأزمة التي يمر بها الآن .. وكعلامة سماوية بأن الله معنا ولم يتركنا .. وأنه سيكون في نصرتنا، وليشعر الكل بأن هذه الأزمة طارئة فقط وأن السماء مازالت في نصرتنا[١].

وكذلك، وإن بطريق مغاير، كتابات (مصطفى محمود) التي نظّرت للعودة إلى فلسفة توفيقية عانت منها الثقافة العربية ردحاً طويلاً من الزمن (العلم والإيمان).

حتى اعترافات الكتاب بالتقصير من قبل الأنظمة أو مسؤوليتها، يرى (العظم) أن "هذا النوع من الاعتراف العربي بالمسؤولية لم يفارق بعد مستويات التعميم والشمول التي لا تؤذي أحداً، ولم ينفصل بعد عن أساليب التلميح الثورية وأنماط الصياغات المترددة الحذرة المتحفظة التي لا تنفذ إلى لبّ الموضوع، أي إلى تفاصيله ودقائقه ووقائعه"[٢].

لم تجر عملية فهم للآخر، وهذا أمر طبيعي، لأن صورة الذات العربية

(١) نفسه، ١١٤، نقلاً عن الأهرام، ٥ أيار، ١٩٦٨.

(٢) نفسه، العظم، ٢٥.

متضخمة جداً، فيغيب الآخر عن الفهم والنقد، ويحضر فقط في فلسفة لفظية تتمثل بالتحقير والسباب والشتائم.

إن "الفكر النقدي العربي الذي ساد لدى المثقفين خصوصاً، بعد هزيمة ١٩٦٧، كان في معظمه محاولات نقدية واعية وجدية. لكنها لم تخرج عن إطار النخب القارئة، ثم عادت الأنظمة العربية واستوعبت المنتقدين.. وهكذا عجزت الأفكار هذه المرة أيضاً عن أن تتحول إلى فعل خلاق وتيارات نقدية عريضة الجمهور"[١].

وهذه هي المشكلة الجوهرية، والنقطة التي نرتكز عليها. لقد بقي الفكر النقدي العربي عاجزاً عن الخروج من حلقات النخب والمثقفين، ولم يستطع أن يخلق ثقافة تواصلية مع الجمهور العربي، وهو المعني بمراجعات كهذه. لم يستطع الفكر النقدي العربي أن يكوّن (حركة) ذات قاعدة جماهيرية.

بدت مرحلة ٦٧، وكأنها مفصل في الحياة العربية المعاصرة، ثقافياً واجتماعياً، وبالطبع سياسياً. لذلك كثيراً ما كانت التحليلات، حتى فترة قريبة، ترى أننا لا نزال نعيش في تبعات تلك المرحلة.

لكن تبعات تلك المرحلة، بالترافق مع المتغيرات المتلاحقة الكثيرة، ألغت ثقافة النقد، الرخوة وغير المجدية في الحال العربية، ليتم الاتجاه نحو البحث عن شذرات نصر من عهود كساها الغبار فيتم تمثّلها، وكل ذلك بحجة الحفاظ على الخصوصية العربية الثقافية.

في ظل ذلك "صار يزداد الاقتناع بأن هزيمة ١٩٦٧ كانت هزيمة لعمارة المجتمع العربي ولبنيته المادية والعقلية معاً، هزيمة كشافة لتأخره السياسي والاقتصادي والتقني والثقافي، فضلاً عن تأخره العسكري"[٢].

(١) إنترنت، الحياة دوت كوم، وجيه كوثراني، حوار، ٢٧/ ٢/ ٢٠٠٦.

(٢) محمد جابر الأنصاري، مساءلة الهزيمة، ٣٣.

نتج عن كل هذا فلسفة الخيارات الإيديولوجية مرة أخرى، لكن هذه المرة بين تيار وخطاب إسلامي وتيار وخطاب ليبرالي، بعد أن أصبح اليسار شبه مدفون، وأصبح من المتعارف أن ينظر العربي إلى نفسه على أنه ينتمي إلى ثقافة تعيش من الأزمات ما يكفيها ويزيد (عبد الله العروي، محمد جابر الأنصاري، رضوان السيد).

ساهمت التيارات كافة، والأحزاب السياسية بالدرجة الأولى، في إعاقة قيام نقد جذري للذات والثقافة العربية، بسبب دوغمائية الانتماء الإيديولوجي. فتم بسبب ذلك:

- إحالة التأخر والتشويه الحاصل إلى عامل الثقافة الإسلامية، وتجاهل ثقافة النظم الاستبدادية العربية وقبليتها.
- نخبوية المثقف العربي.
- انتظار المتغيرات الثقافية والسياسية الخارجية.
- عدم الاعتراف بالعجز عن مواكبة الجديد.

بقي الحال على ما هو عليه حتى عصر ثورة الإعلام والفضائيات، إذ بدت مهمة المثقف الدفاع عن أنظمة عربية، مستبدة، في ظاهرة يسميها (جورج قرم) (المثقف الإعلامي).

على المستوى المعرفي، كانت طروحات وأفكار عصر النهضة، الثاني، قد أُعلن أيضاً عن وفاتها رسمياً بعد أن كانت غافية في موت سريري. حدثت شبه قطيعة على مستوى الحصيلة المعرفية للتكيّف مع متغيرات العالم الحديث وما بعد الحديث، الذي أسس له رواد النهضة الأول.

إن أزمة الثقافة تعني، بالمحصلة، أزمة المثقف العربي عموماً.

ألا يجدر، والثقافة العربية تمر بأزمة شبه مستدامة، أن تجري عملية نقد جذري لكل البناء الذي قامت عليه، إن لم نقل نسفاً له؟

أين المراجعات الكبرى من كل ذلك؟

ليست الأنظمة الاستبدادية هي المسؤولة فقط عن الانحطاط، على الأقل على المستوى الفكري الذي وصلت إليه الذات العربية، فبالأساس ساهم المثقفون العرب في ذلك، في الترويج لبضاعة الغرب الإيديولوجية والاستماتة في الدفاع عنها، وعندما فشلت مشاريع التغيير إلى نظام اشتراكي أو ليبرالي كصورة مسخ عن النظام الأصل، لم يجد المثقفون بداً من التحول إلى الدفاع عن الأنظمة الراعية لها، مما أرسى خطاباً دينياً أصبح سائداً في الساحتين الفكرية والشعبية.

الأنا والآخر .. القريب- البعيد

بات سؤال الهوية في الحالة العربية مُلحّاً. فأي تعريف للأنا يحدد الآخر، المختلف. وهو يبدو ذاك البعيد- القريب، إسرائيل.

ماذا يجب أن تقوم به الذات العربية لتوازي تلك المراجعات الإسرائيلية حول هويتها وأناها والآخر، الذي هو (نحن).

إن تأخر البحث في سؤال الهوية يضع الباحث، في أي ميدان، في حيرة من أمره، فإذا كان السؤال الهوياني مرتبطاً بالأزمات، فالذات العربية لم تعرف، في التاريخ المعاصر، فسحة من الهدوء والسكينة، بحيث تركن إلى تعريف ذاتها الناجز، بل على العكس تماماً، فالأزمات تتزايد وتتشابك، بحيث أصبح من الصعب البحث عن أول الخيط، أو أصل الحكاية.

والحكاية/ الرواية العربية، بمعنى السردية في التصوّر ما بعد الحداثي،

متجزئة وغير مفهومة، وغير مقنعة لنا نحن بداية، فكيف ستطرح نفسها أمام السرديات الأخرى؟

هذا هو السؤال الأهم والأخطر والأصعب في هذه المرحلة.

والأمر الذي يدفع إلى الاستغراب هو: لماذا هذا البعد عن الآخر، والتقوقع في صدفة الأنا، مادمنا نحن كـ(آخر) له قد ساهمنا في إجراء عملية نقد ومراجعة؟

لقد حاول الفكر العربي المعاصر البحث عن إجابات شافية لهذا الوضع المتردي، فأُعيد إلى أسباب متعددة، مثل: البنية البطركية العربية ونظام التربية (هشام شرابي- حليم بركات- مصطفى حجازي)، أو بنية العقل العربي (محمد عابد الجابري)، أو أزمة الاقتصاد العربي التابع وغياب التنمية الاقتصادية (سمير أمين).

لقد وجدت الذات العربية نفسها أمام متغيرات داخلية وخارجية (هشاشة البنية الاجتماعية وتمظهر أزماتها بأشكال مختلفة، التغيرات العالمية في ظاهرة العولمة وما أفرزت من إعادة تعريف للذات والآخر والهوية، وما إلى ذلك من مفاهيم أفرزتها تقاليد ما بعد الحداثة على المستوى العالمي)، ووجدت نفسها أمام تحد يفرض عليها تجاوز العيش في الماضي ومحاولة التأسيس لحاضر ينتج رؤى مستقبلية، ولو على المدى القريب.

يتطلب هذا التحدي وضع المعطى التاريخي والآني في اعتباره. وربما يبدو الاشتغال على المعطى التاريخي من قبل الذات والعقل العربيين صعباً وشائكاً، وتحفّه مخاطر من أهمها الرغبة في الحفاظ على ازدواجية الهوية العربية، المتعالية والمازوشية في آن واحد.

يحتّم الاشتغال على الحاضر الآني، أو القريب، البحث في حركة

التطور والعوامل المختلفة التي أدت إلى فشل المشاريع التنويرية وإخفاقها.

ولو حاولنا إدراج دعوات ومشاريع نقدية فإن الفشل سوف يكون الاحتمال الأكبر، لأن كل الدعوات التي يمكن أن نسردها، سوف تضيع في دهاليز السياسة وحسابات الأنظمة العربية ومصالحها. ففي ظل دعوات الاندماج في المجتمع العالمي مع فكرة (العولمة) بالعموم، وجدت الثقافة العربية ذاتها، كثقافة (مازوشية)، ترتد إلى مشاريع ضيقة بحجة الحفاظ على الهوية والخصوصية، فانقسمت الهوية إلى أجزاء متناثرة وتحوّلت الخصوصية إلى انغلاق. وما شعارات على شكل برامج على المستوى الوطني من قبيل: (السعودة والأردنة واللبننة)، كمصطلحات تدل على السعودية أولاً، والأردن أولاً ولبنان أولاً، إلا دليل على ذاك التشظي في المشاريع القطرية، مما يفسح الميدان أمام الدخول في حلقة مفرغة من الدفاع عن الذات والهوية بخطاب متكرر عن الماضي و (التراث)، دون التطرق إلى الحاضر.

تبدي الثقافات المهزوزة، على نمط الثقافة العربية، ارتباكاً وعجزاً حيال العولمة، لأنها تتردد بين الدخول في تيار العولمة أو النكوص إلى الذات، إلى هويات مغلقة. وهو ما تسير في طريقه الثقافات العربية المتجزئة، بامتياز.

الأخر .. ونحن

لقد أجرت المراجعات الأكاديمية الإسرائيلية عملية استكشاف ذاتها، حتى لو بدت منقوصة، أو غير مرضية بنتائجها للفلسطينيين تحديداً، إلا أن تلك المراجعات تأسست على عدة متغيرات منها، شئنا أم أبينا، ديمقراطية الأرشفة الإسرائيلية، التي تسمح للباحث، أياً كان توجهه الإيديولوجي، بالاطلاع عليها.

إن مثقفي دولة مثل إسرائيل، لم يمض على تكوّنها أكثر من ستين عاماً، قد أجروا عملية نقد ومراجعة لتاريخهم البعيد والقريب (المتعلق بنا كعرب وفلسطينيين)؛ لهو أمر يسترعي الانتباه حقاً، بغضّ النظر عن قناعتنا بنتائج هذه المراجعات. فالنقطة الهامة هي أن هذا الآخر (النوعي)، قد أجرى نقداً للعناصر الأساس التي بُنيت عليها الدولة، بحيث شكّلت (حركة) ثقافية واجتماعية بكل معنى الكلمة، استرعت انتباه الشارع الإسرائيلي وتفاعله معها، سلباً وإيجاباً، ولم يقتصر الأمر والجدل داخل إسرائيل فحسب، بل لقد استرعت تلك المراجعات انتباه المفكرين في أوربة وأميركة.

وهذا يطرح أحقيتنا بالتساؤل:

لماذا لم تجر مراجعات نقدية لتاريخنا المعاصر، الذي نشترك به مع إسرائيل؟

قد تتعدد التحليلات، بجوانب معرفية وسياسية وتاريخية، لكن التحليل الاجتماعي/ الثقافي قد يعطينا فهماً دقيقاً للعجز العربي عن القيام بالنقد والمراجعة المستمرة.

إن نظم المعرفة العربية هي المسؤولة، في القسط الأكبر، في جمود حركات التجديد، لأنها المكوّن الرئيس في تكوين الإنسان العربي. هذه النظم المعرفية، التي يطغى عليها البيان والعرفان (حسب الجابري)، تؤسس لوجود نصّ أساس، عادة ما يكون مقدساً، أو هو يصبح كذلك، بفعل آلية الذهنية العربية التي تقتصر على النقل والشرح أكثر من اعتمادها على النقد والتأويل. هذا الأمر ينتج، والحال هكذا، سلطة فكرية-مرجعية على غرار السلطات المتعددة التي تمارس قمعها وفوقيتها على الإنسان العربي.

في هذا الوضع تغيب الأسئلة، لأن الإجابات عادة هي حاضرة بالإسناد إلى نصوص مرجعية اكتسبت صفة القداسة إلى حد كبير.

لقد أدت فلسفة أخلاق الطاعة إلى ترسيخ قدسية النصوص، والتاريخ بطبيعة الحال، في الوعي أو اللاوعي الثقافي الفكري عند الإنسان العربي.

ينتج ذلك تكويناً سيكولوجياً للإنسان العربي، تكون: " المرجعية فوقية سواء تمثلت في النص، أو في شخص الإمام الأمين على النص. وحين يتم هذا التكوين السيكولوجي وفقاً للرؤية الفوقية/ التبعية، فإنه سيعيد إنتاج ذاته على مختلف مراتب علاقات السلطة وأوجهها في سلاسل لا تنتهي من علاقات الفوقية/ التبعية. وتقوم نظم التعليم في عالمنا العربي بتعزيز هذا النمط من العلاقات من خلال طرق التلقين والجواب الواحد الصحيح، الذي يعزز طفلية التلميذ الذهنية والشخصية بإزاء سلطة المعلم المعرفية والشخصية كذلك.

ومن التعليم في مختلف مراحله ينتقل إلى الإدارة، ومختلف ألوان السلطات المجتمعية وعلاقاتها. وهكذا يجد الاستبداد تربة ثقافية ذهنية وسيكولوجية خصبة كي ينمو فيها ويترعرع"[١].

كل هذا يصيب عين الحقيقة في مسألة جوهرية، هي (الهدر)، حسب مصطفى حجازي، الذي يعاني منه الإنسان العربي في مستويات عدة، يبدو أهمها ما يطلق عليه (هدر الفكر). لأنها تصيب حيوية المجتمع ونماءه في الصميم. إذ هي تتركه في حالة الانكشاف وفقدان المناعة تجاه الضغوط الخارجية المتنامية... على أن هدر الفكر والوعي والطاقات،

---

(١) الإنسان المهدور- دراسة تحليلية نفسية اجتماعية، مصطفى حجازي، ط٢، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠٠٦، ١٠٩-١١٠.

وما يتضمنه من فقدان مناعة، يجعل المجتمع جثة هامدة، وبالتالي عديم القدرة على مقاومة الاستبداد والعصبيات واستفحالهما[١].

يقول المفكر(محمد أركون): " لقد فشلنا في وضع نظام تربوي في كل الدول العربية. فشلنا فشلاً تاماً. ولكن أبناء الشعب هم الغالبية، وأروم أن يفيد أبناء الشعب كله من نظام تربوي لا يعادل النظام الأوربي أو الأميركي فحسب بل يفوقه ... قيام نظام تربوي مبني على تخريج علماء ومفكرين وكتاب وفنانين قادرين على هذا المستوى، والاتجاه نحو التحرير، وهذا يستغرق وقتاً. تحرير ونهضة. ولو نجحنا في ذلك فسيكون نجاحاً تاماً. حتى عندما كنا نتكلم في الستينات والسبعينات في قضية الدول المتخلّفة والدول النامية، وكنا نلح على التنمية الاقتصادية، ونهمل التنمية الثقافية والسياسة الثقافية والتربية العلمية في العلوم الاجتماعية، فشلنا في التنمية الاقتصادية وهذه قضايا في متناول قدرتنا في الداخل. لدينا باحثون ومثقفون يسعهم أن يفكروا ويضعوا نظاماً تربوياً على المستوى الذي تقتضيه المرحلة. ولكن، ويا للأسف، ليست هناك إرادة سياسية تقبل وتشجع هذا النوع من العمل وتتعهده"[٢].

لم يأت كلام (أركون) السابق من عبث؛ إن الأنظمة العربية تشجع على سياسة تربوية تعليمية ثقافية لا تنتج الفرد المبدع، وإن هو كان كذلك، فإن أدوات القمع كفيلة بإعادته إلى النسق الثقافي المجتمعي السائد، المبني على التراتب والإحجام عن الإبداع والخوف من الاكتشاف، وتجعله في النهاية فرداً مغترباً داخل ثقافته. لذلك يبدو من الضروري مراجعة الثوابت الفكرية والنصوص المقدسة المنتجة للتصورات المقدسة هي الأخرى.

(١) نفسه، ١٦٣.

(٢) إنترنت، الأنوار دوت كوم، حوار مع المؤرخ والمفكر الجزائري محمد أركون، سليمان بختي، ١٠/٨/٢٠٠٣.

لقد ناضل المثقف العربي طويلاً على الجانب السياسي دون المعرفي ودون أن يلتفت، إلا في حالات نادرة (هشام شرابي، حليم بركات، ومصطفى حجازي بشكل خاص)، إلى أن الحاضن الاجتماعي لقيم التسلط والمقدس، هي التي يجب الاشتغال عليها، فلم تسع إلى ترسيخ أسلوب تربية مؤسس على قيم الديمقراطية والحرية والقبول بالآخر، وهو ما التفت إليه حجازي بشكل ملفت في أعماله، بالتحديد كتابه الأخير حول الإنسان العربي المهدور.

إن ما تحتاجه الذات العربية هو الوقوف عند مطالب أساسية، تكون أساساً لإجراء عملية نقد تاريخي ومعاصر في آن معاً، وبدون تحقيق الشرط الموضوعي لذلك فإنها ستبقى تدور في فلك من الترويج والتلفيق ودفن الرأس في الرمل. إن أي مشروع نقد يؤسس لحراك ثقافي واجتماعي يجب أن يضع باعتباره أولاً، وقبل أي شيء، نقد الحامل الاجتماعي والسياسي للقيم السائدة من جهة، ونقد الأساس المعرفي من جهة أخرى، لإتاحة المجال لتمثّل واستيعاب المعارف برؤية نقدية متجددة، وخلق مبادرات للنقد والمساءلة، والمشاركة.

قد يكون كل ذلك مجرد قبض ريح، وهو سيكون بالتأكيد مادام ينبني دائماً على الشروط الموضوعية، التي يبدو أنها لم تتغير بشكل واضح منذ نصف قرن.

فكيف نستطيع الحديث عن الحرية في تناول الوثائق، والخروج باستنتاجات قد تكون مخالفة للوعي السائد، والمجتمعات العربية محكومة بسلطات قائمة في معظمها على أساس اللاشرعية، وجوهر وجودها هو تغييب الديمقراطية والتشدق بالخصوصية والصراع مع العدو/ الكيان، الذي جرت عملية منظمة تستهدف عدم فهمه على المستوى الثقافي، كبداية؟

طرحت المجتمعات العربية، إبان هزيمة ١٩٦٧، أسئلة الديمقراطية كمقدمة لتجاوز الهزيمة الداخلية، لكن الذي جرى هو تأجيل أي نقاش، وبالتالي بروز أي حركة فكرية، يعالج غياب العنصر الديمقراطي كأحد أسباب الهزيمة الكبرى. لذلك فقد كانت الهزائم التالية كسابقاتها. وإذا كانت الهزيمة الأم ٦٧، لم تنتج نقداً جذرياً يفرز تغييراً واقتلاعاً للأنظمة الفاسدة، فكيف ستكون الحال في الهزائم و (النكسات) اللاحقة؟

هكذا انسحب الأمر على تغييرات الإيديولوجية العالمية بعيد سقوط رأس الهرم في المنظومة الاشتراكية (الاتحاد السوفييتي)، ورسم العالم من جديد عن طريق النظام العالمي الجديد أوائل التسعينات من القرن العشرين. ومع إرهاصات حرب الخليج، أو حروب الخليج التي انتهت في نيسان ٢٠٠٣، وقبلها أحداث الحادي عشر من أيلول، بدأ المشروع الأميركي للمنطقة في محاولات فرض (الديمقراطية) عسكرياً. لذلك فإن الأنظمة العربية تقوم، بين فترة وأخرى، ببعض (الإصلاحات) التجميلية، على طريقة الحياة البرلمانية وطرح شعارات الشفافية وإصلاح المؤسسات والإدارة ومشاريع التنمية. إضافة إلى الاستعمال، متعدد الوسائط، للسلطة الدينية.

كيف يتسنى لمفكر أو باحث القيام بعمله، على المستوى الأكاديمي، في ظل سلطات تحيق به من الجهات كافة؟

ولأننا ننادي بثقافة نقدية، فلابد من إدخال (الشفافية)، كمصطلح وممارسة في الفكر النقدي الذاتي أولاً؛ لأن الشفافية تعني - في الجانب العملي منها - حق الباحث في الاطلاع على كل ما يتوافر من معلومات ووثائق لأي موضوع يبغي بحثه، ونشر نتائج أبحاثه.

إن الطريق إلى الشفافية يمر حتماً بالديمقراطية لأنها، أي الشفافية، أهم بنود الممارسة الديمقراطية. وهنا تكمن المعادلة متعددة الأطراف.

فهل من الممكن المناداة بتطبيق الشفافية في ظل مجتمعات لا ديمقراطية، تسودها فلسفة مبنية على الغموض في المجالات كافة؟.

لا تُحقن الديمقراطية في جسد المجتمع. إنها أسلوب تربية وتنشئة وثقافة وتنمية سلوك، بدءاً من الأسرة، مروراً بالمدرسة والجامعة والعمل، وحتماً السياسة.

لذلك، فإن أي دعوة لخلق روح المبادرة والمساهمة الفاعلة والانخراط في مشروع حضاري يروم إعادة اكتشاف الذات العربية، في سبيل البحث عن صيغ جديدة تنفتح على حداثة الفكر والعمل، في محاولة مواكبة التطورات المجتمعية على مستوى العالم؛ من المنطقي أن ينفتح على الشك في المسلمات الفكرية والمعرفية السائدة. وهو ما يتطلب مشاركة التيارات والاتجاهات الفكرية كافة في صوغ مشروع/ مرجعية، على المدى القريب، يفرز من المفاهيم والقيم (النقدية) المساعدة على إرساء ثقافة الحرية والمساواة والاختلاف والديمقراطية.

إن امتلاك إمكانات تقدم علمي وتقني في الدول العربية ضروري جداً، كي لا تبقى المقدرات مكبوحة، ولأن من شأن إحراز التقدم تكريس ثقافة المراجعة والنقد.

الهستوروغرافيا الفلسطينية - العربية والإسرائيلية .. الخطف خلفاً

تباينت آراء المثقفين و (الصحفيين) العرب تجاه ما جرى ويجري من حراك ثقافي وأكاديمي في إسرائيل. وأقول (الصحفيون العرب) لأن جُلّ ما كُتب كان من باب التعليق الصحفي الذي - رغم تعاطيه العدائي المسبق - لم يتعرف على أبعاد الظاهرة التي أفرزت تياراً فكرياً، وربما سياسياً في المدى المنظور.

لقد كان هناك اهتمام (بارد)، حسب ما يقول (خالد الحروب)، بما تطرحه مدرسة (المؤرخين الإسرائيليين الجدد) في أوساط المؤرخين والمثقفين العرب، وذلك من خلال قلة الكتابة عنهم من جهة، والارتباك والتردد في اتخاذ موقف تجاههم من جهة أخرى.

لكنه يعيد ذلك إلى عدة أسباب: " أولها، وجود قناعة شبه عامة عند المثقفين العرب بأن ما يطرحه المؤرخون الجدد يغلب عليه طابع الجدل الداخلي الذي يريد تصفية عقدة الذنب الإسرائيلية وتطهير الذات، أكثر من الرغبة في تعديل الرؤية التاريخية للماضي القريب والدعوة الصريحة إلى الاعتذار التاريخي. والثاني هو صعوبة الخوض في هذا الجدال كون الكثير من الوثائق والمصادر المُتنازع حولها هي وثائق إسرائيلية وباللغة العبرية، أما السبب الثالث فيمكن إعادته إلى الأجواء المعادية للتطبيع مع إسرائيل، السائدة في أوساط النخبة الثقافية العربية"[(١)].

لقد كانت السمة السائدة عند المثقفين العرب، تجاه حركة المراجعة التاريخية الإسرائيلية، هي النقد والتشكيك، بخلاف المثقفين والمؤرخين الفلسطينيين، الذين تباينت مواقفهم بين ترحيب حار وبين حذر في بعض الأحيان.

لقيت حركة إسرائيلية كهذه من الجانب العربي، الثقافي، تشكيكاً لا حد له، مثل النظر إليها على أنها أزمة ضمير أكاديميين (عبد القادر ياسين)، ونقاش بين لصوص حول مادة مسروقة (إبراهيم العلاف، حمزة مصطفى)، وتنقية الرواية الصهيونية من شوائب بات الدفاع عنها صعباً (جوزيف سماحة)، ودعم فكرة التفوق الاستراتيجي الإسرائيلي (يحيى

---

(١) خالد الحروب، المؤرخون الجدد الفلسطينيون والإسرائيليون: وجهة نظر، مجلة الدراسات الفلسطينية، العدد ٤٨، بيروت، ٢٠٠١، ٥٠-٥١.

العريضي)، أو الحذر من الانجرار وراء أطروحاتهم (كلوفيس مقصود)[١].

في الجانب الفلسطيني، كان يكفي أن تتطابق وجهة النظر التي توصلت إليها حركة المراجعة الإسرائيلية مع الرواية الفلسطينية عن النكبة، على المستوى الرسمي والشعبي؛ كي يكون هناك ترحيب قد يفتح الباب أمام حوار متكافئ بين طرفي النزاع، الذي يبدو أن التجارب والسنوات قد أثبتت أن الحل - على المستوى السياسي بينهما - يكمن في تقريب وجهات النظر في الجانب الفكري والأكاديمي، أو بناء هندسة جديدة للحوار بينهما، حتى لا يُساء فهمنا.

هكذا كانت أفكار وآراء المثقفين والمؤرخين الفلسطينيين أكثر انفتاحاً منها في الجانب العربي، لأن من شأن مراجعة كهذه، إن هي وجدت من الاهتمام والحوار معها الشأن الكبير، أن تعيد صوغاً للعلاقة بين إسرائيل الدولة ومواطنيها، على اختلاف انتماءاتهم، وفي علاقة الإسرائيليين مع ذاتهم والآخر.

وفي هذا يرى (إدوارد سعيد) " أن التاريخ الإسرائيلي الجديد يدفع (التناقض الصهيوني) [بين الفكرة الصهيونية والفكرة الديمقراطية] إلى حدود لم تكن بادية لغالبية الإسرائيليين وحتى للكثيرين من العرب"[٢].

وكان (سمير قصير) قد رأى أن أعمال المؤرخين الجدد اكتسبت أهميةً استثنائية، فبالإضافة إلى أنها أخرجت الرواية التاريخية الفلسطينية من دائرة المحظور في الغرب، أطلقت في إسرائيل نفسها عملية مراجعة كادت أن تعيد النظر في التأريخ المدرسي الرسمي. فعلى الرغم من أن بعض كتبهم

(١) نفسه، تنظر، ٥٣-٥٥.

(٢) نفسه، ٥٢.

لم ينشر بالعبرية، صار جليّاً للكثير من الإسرائيليين أن حرب ١٩٤٨ لم تحصل بالطريقة التي رويت لهم، وبدا المجال مفتوحًا للمزيد من الاكتشافات، ليس فقط أمام المؤرخين، بل أيضاً أمام طلاب الجامعات الإسرائيلية التي دخل إليها، ولو على خفر، (التاريخ الجديد)[١].

هكذا تبلورت اتجاهات تأريخية ونقدية فلسطينية، لم تكتمل بعد، كان في عدادها أسماء مثل: وليد ورشيد وطريف الخالدي، نور مصالحة، إلياس صنبر، فيصل حوراني، ماهر الشريف، عيسى خلف، يزيد الصايغ، وغيرهم.

وكان لنا أن نضيف إليهم المفكر (عزمي بشارة)، لولا ذاك التداخل بين الأكاديمي الفكري والسياسي لديه، ولاسيما في كتابه النقدي الهام (العرب في إسرائيل)، الذي يُعد أحد المراجعات النقدية الجادة، التي، رغم ذلك، اتسمت بطغيان الجدل السياسي والمواقف التقويمية لتيارات سياسية على خلفية اقترابها أو ابتعادها من الفكر (القومي)، وما يتضمنه ذلك الفكر الشمولي من إدانات سياسية على خلفية انتماءات معينة.

قد تكون النتائج التي توصل إليها المؤرخون في إسرائيل، أو حركة المراجعة بشكل عام؛ لا ترضي عدداً من الأكاديميين والباحثين الفلسطينيين، وربما تكون وجهات نظرهم مقبولة، وذلك في ظل تراجع بعض المؤرخين والباحثين الإسرائيليين عن نتائج أبحاثهم، أو إيجاد تبرير لقتل الفلسطينيين وتهجيرهم[٢]. لكن وجود (حركة) بكل ما يعني ذلك من

(١) إنترنت، النهار دوت كوم، سمير قصير، الانتهاء من (النكبة)، ٢٠ /٥/٢٠٠٢.

(٢) هنا إشارة إلى الباحث تيودور كاتس، صاحب بحث مجزرة الطنطورة، والذي أنكر استنتاجات بحثه أمام المحكمة بناء على دعوة رفعها جنود وحدة (سكندروني) التي ارتكبت تلك المجزرة عام النكبة. (لا لوم على تيدي كاتس (مكتشف النكبة) وناكرها، أمير مخول، موقع اتجاه- فلسطين٤٨، ٢٠٠٠/١٢/٢٣). وكذلك عودة بيني موريس عن الكثير من مقولاته.

معنى، حراك ثقافي وتاريخي يعيد إنتاج الذات مرة أخرى، لهو من الأمور التي تُحسب للثقافة الإسرائيلية ككل، بغضّ النظر عن الاختلافات الموجودة داخل تلك الحركة، مع اعتقادنا أن تلك الاختلافات هي من الميّزات الإيجابية أيضاً.

نقول هذا، حتى لا نقع في الخطاب الهجومي/ الشعاراتي حول (كيان) صهيوني، مستخدمين لغة خطاب مهترئ، وكي لا نبقى ندور في فلك التبرير الذاتي لعجزنا عن القيام بمراجعة تاريخنا، القريب، على الأقل كفلسطينيين.

وفي هذا الإطار، فإنني أخالف الأسباب التي وضعها (خالد الحروب) في الموقف الحذر أو الإهمال الذي تعرضت له حركة المراجعة التاريخية الإسرائيلية من قبل المثقفين العرب. وأرى أن أسباب تلك المقاطعة تعود إلى أمرين:

١- المفاجأة (الأكاديمية) الجريئة التي صدمت المثقف والأكاديمي والناقد العربي بشكل خاص، مما جعله يتخذ فلسفة (القتل بالإهمال) سبيلاً لطمس تأثير تلك الحركة فيه، لأن من شأن الغوص فيها أن يكشف ترهل وضعف فاعليته في الحراك الاجتماعي والثقافي والسياسي في مجتمعه.

٢- عجز العقل العربي عن القيام بمراجعة تاريخية/ نقدية تتناول حتى تاريخه المعاصر. إذ وضعت هذه الحركة والمراجعة التاريخية كافة التبريرات (الواهية)، التي يضعها المثقف والأكاديمي العربي، على محك المساءلة، تلك التبريرات المتعلقة بتسلط الأنظمة العربية الحاكمة وعدم الحرية في البحث والنقد.

وإذا كانت الحرية مقدمة للتجديد والابتكار والإبداع في نهاية

المطاف، فإن حركة المراجعة الإسرائيلية التي أفرزت ما أفرزت من جدل ونقاش؛ قد أسست لـ(ظاهرة) أسهمت في الحراك الاجتماعي والثقافي والسياسي في إسرائيل، قد يكون مقدمة لتحرير الوعي من الحكايات/ السرديات الرسمية التي كونت العقل الإسرائيلي المعاصر.

أين يجد العقل العربي نفسه أمام تحدٍّ كهذا؟ ومِن مَن! مِن العدو الذي كرّسته السلطات السياسية والفكرية بشكل متساوٍ؛ كحصان طروادة أمام أية مراجعة أو مساءلة ذاتية تاريخية كانت أو معاصرة أو مستقبلية.

هذا سؤال مفتاحي أعتقد أننا جميعاً علينا الاشتغال عليه.



ملاحق

ملحق "١"

المصطلحات الإسرائيلية المتعلقة بالدراسة

الكنيست

كلمة عبرية تعني الاجتماع، وتستخدم الكلمة حالياً للدلالة على البرلمان الإسرائيلي. يشترك في انتخاب أعضاء الكنيست جميع المواطنين الذين تزيد أعمارهم عن ١٨ سنة. ويحق لكل من بلغ الحادية والعشرين من عمره أن يرشح نفسه لعضوية الكنيست ما عدا أصحاب بعض المراكز العليا في الدولة ما لم يستقيلوا من وظائفهم قبل مئة يوم من تاريخ الاقتراع. مدة الكنيست أربع سنوات، ويمكنها حل نفسها بقانون خاص يحدد موعد الانتخابات المقبلة. تتخذ قرارات الكنيست بأغلبية الحضور والمصوتين، وجميع دورات وجلسات الكنيست علنية ما لم يتخذ قرار بعكس ذلك. للكنيست تسع لجان برلمانية دائمة، تتولى اللجان متابعة أعمال السلطة التنفيذية في مجال اختصاصات هذه اللجان. تجتمع الكنيست ثلاث مرات أسبوعياً في أيام الإثنين والثلاثاء والأربعاء.

بروتوكولات حكماء صهيون

من أشهر وأخطر المطبوعات المعادية لليهودية، نشرها أولاً باللغة الروسية (سيرجي نيولس) أحد الموظفين الروس في عام ١٩٠٥، وهي تضم دروساً ألقيت على التلامذة اليهود في باريس بعبارات تثير الحقد ضد الغوييم (الأغيار عند اليهود، الأقوام الأخرى غير اليهود)، وتضع الخطط للتغلب عليهم.

الصهيونية

كلمة أخذها المفكر اليهودي (ناثان بريناوم) من كلمة (صهيون) لتدل على الحركة الهادفة إلى تجميع (الشعب اليهودي) في أرض فلسطين. ويعتقد اليهود أن المسيح

المخلص سيأتي في آخر الأيام ليعود بشعبه إلى أرض الميعاد ويحكم العالم من جبل صهيون. وقد حول الصهيونيون هذا المعتقد الديني إلى برنامج سياسي، كما حولوا الشعارات والرموز الدينية إلى شعارات ورموز دنيوية سياسية. عقد المؤتمر الصهيوني الأول عام ١٨٩٧ في مدينة بال في سويسرة، وقد اكتشف هرتزل، منذ بداية نشاطه أنه لابد لتنفيذ الرؤية الصهيونية من الاعتماد على دولة إمبريالية كبيرة، تقوم بتوفير الأرض للمستوطنين الصهيونيين، وبحمايتهم ضد السكان الأصليين، وبالدفاع عنهم في المحافل الدولية، لذا توجه هرتزل إلى جميع الدول الكبرى ذات المصالح الإمبريالية في الشرق الأوسط، ابتداء بالإمبراطورية العثمانية ومروراً بفرنسة وألمانية، وانتهاء بإنكلترة، وقد توجت هذه الجهود بالحصول على وعد بلفور عام ١٩١٧.

إسرائيل

تنسب تسمية (إسرائيل) إلى سيدنا يعقوب، حيث ترد في التوراة قصة مفادها أنه خاض عراكاً ضد رجل حتى مطلع الفجر عند جدول صغير في منطقة الأردن يدعى (يبوق)، ولما رأى الرجل أنه لا يقدر عليه، طلب منه أن يطلقه، فقال له: لا أطلقك حتى تباركني، فباركه وقال له: "لن يدعى اسمك يعقوب من بعد، بل إسرائيل، لأنك صارعت الله والناس وغلبت" (سفر التكوين ٢٣: ٢٠ وما بعدها). ولفظة إسرائيل مكونة من كلمتين ساميتين قديمتين هما: (إسر) بمعنى غلب، و (إيل) أي الإله أو الله.

عبري

تضاربت الآراء حول أصل الكلمة. هناك ربط بين مصطلح (عبري) وبين واحد من الأجداد القدامى للساميين، وهو عابر بن شالح بن أرفكشاد بن سام. ورأي يرى أن التسمية التي وصف بها إبراهيم (إبراهيم العبري) مشتقة من الفعل الثلاثي العبري (عبر) أي عبر النهر في إشارة إلى عبور إبراهيم ومن معه لنهر الفرات بعد أن هاجروا من مدينة أور الكلدانية، أو إلى عبورهم نهر الأردن إلى الضفة الشرقية. ورأي آخر يرى أن أصل الكلمة هو كلمة (خابيرو Häbiri) وهي قبائل ظهرت في فترة معاصرة لظهور العبريين، وكانت تغزو فلسطين وتتوغل فيها من ناحية الصحراء في بلاد خاضعة للنفوذ المصري. ورأي يرى أن هذا المصطلح ذو مغزى طبقي اجتماعي كالإشارات للأبرام العبري)، والذي يقصد به إبراهيم الذي كان "غريباً في أرض كنعان" ولا يتمتع

كنعان' ولا يتمتع بحقوق المواطنة الكاملة. وهناك نصوص توراتية ترى أن (عبر) تعني (عرب) أو بدو أو أعراب. ففي قصة يوسف تصف زوجة رئيس الشرطة يوسف بأنه (رجل عبري)، وبأنه (العبد العبري)، وغلام عبري.

عيد الغفران (يوم كيبور)

يوم الغفران ترجمة للاسم العبري (يوم كيبور)، وهي من أصل بابلي ومعناها (يطهر)، والترجمة الحرفية للعبارة هي (يوم الكفارة). يطلق عليه اسم (سبت الأسبات) وهو اليوم الذي يطهر فيه اليهودي نفسه من كل ذنب. وبحسب التراث الحاخامي، فإن يوم الغفران هو اليوم الذي نزل فيه موسى من سيناء، للمرة الثانية، ومعه لوحا الشريعة حيث أعلن أن الرب غفر لهم خطيئتهم في عبادة العجل الذهبي.

التقويم اليهودي

حينما يسرد اليهودي شهور السنة يبدأ بشهر نيسان أول شهور التقويم المدني، وليس تشرين، أي إن رأس السنة البابلية يقع في سابع شهور السنة اليهودية. (آخر سبتمبر - أكتوبر هو أول الشهور في التقويم البابلي، وفيه يقع رأس السنة). ومن المرجح أنها عادة قديمة جداً، مصدرها الأهمية الخاصة لشهر نيسان عند اليهود، ففي هذا الشهر خرج موسى بقومه من مصر، وهو أيضاً الشهر الذي يقع فيه أهم أعيادهم على الإطلاق عيد الفصح، وهو أول الأعياد حسب التقويم الديني، وهو كذلك عيد الربيع.

عيد الفصح (بيساح)

عيد الفصح هو المصطلح العربي المقابل للكلمة العبرية (بيساح). وهو يبدأ في الخامس عشر من شهر أبريل/ نيسان ويستمر سبعة أيام في إسرائيل (وعند اليهود الإصلاحيين) وثمانية أيام عند اليهود المقيمين خارج فلسطين.

ويحرم العمل في اليومين الأول والأخير (وفي اليومين الأولين واليومين الأخيرين خارج فلسطين). وتقام الاحتفالات طوال الأيام السبعة، أما الأيام الأربعة الوسطى فيلتزم فيها بتناول خبز الفطير دون أن يقترن ذلك بطقوس احتفالية كبرى، والعيد في أصوله البعيدة موصول بموسم الربيع؛ باعتباره فترة نمو وازدهار وحياة جديدة، ثم صار من بعد يرمز إلى خلاص بني إسرائيل من العبودية في مصر وخروجهم منها بقيادة موسى، وهارون ويوشع.

عيد الاستقلال

هو العيد الذي يحتفل فيه الإسرائيليون بإنشاء الدولة الصهيونية(يوم ١٤ مايو/ أيار حسب التقويم الميلادي) ويشير له الفلسطينيون بيوم (النكبة)، باعتبار أنه ذكرى ما حل بهم من تشريد نتيجة لاغتصاب المستوطنين الصهاينة لوطنهم.

موشافاه (موشاف)

وجمعها موشافوت وهي كلمة عبرية تعني مستعمرة أو مستوطنة وهي فرع من المستعمرات الزراعية.

الكيرن كايميت

الصندوق القومي اليهودي. وهو إحدى المؤسسات الصهيونية التي تقوم بشراء الأراضي من العرب لمصلحة اليهود، وينص ميثاق (الصندوق) على استخدام هذه الأراضي بطرق "تفيد بشكل مباشر أو غير مباشر يهوداً أو أشخاصاً من أصل أو عرق يهودي".

اللاسامية

اللاسامية، أو معاداة السامية، مصطلح اخترعته الحركة الصهيونية للتعبير عن معاداة اليهود. وكلمة (سامي) مأخوذة مما ورد في الإصحاح العاشر من سفر التكوين من أن أبناء نوح هم سام وحام ويافث. والساميون هم نسل سام من العرب واليهود وغيرهم، ولكن الصهيونية تعمدت إطلاق السامي على اليهودي وأصرت على إطلاق مصطلح معاداة السامية على كل الحركات والأفعال المناوئة لليهود في أوربة، وفي كل أنحاء العالم فيما بعد، تجنباً منها لاستعمال مصطلح معاداة اليهود لما اكتسبه لفظ اليهودي من ظلال قبيحة في أذهان الشعوب الأوربية عبر التاريخ، فقد ارتبطت كلمة اليهودي بصفات البخل والانغلاق والجبن والاستغلال وغيرها.

نواطير المدينة

تعد جماعة نواطير المدينة من أكثر فئات اليهود أرثوذكسية، فهي لا تعترف بدولة إسرائيل وتعتبرها ثمرة (الغطرسة الآثمة). وهي تعارض الجماعات الدينية الأخرى التي تقبل الاشتراك في حكومة إسرائيل اللادينية، وقد سارع أعضاؤها غداة قيام إسرائيل عام ٤٨ إلى إبلاغ الأمم المتحدة برأيهم في ضرورة تدويل مدينة القدس. ولا يقوم

نواطير المدينة بمراعاة عيد الاستقلال الإسرائيلي بل يعتبرونه يوم صوم وحداد، وتعيش هذه الطائفة في شبه عزلة عما عداها، ولا تتكلم اللغة العبرية إلا في تلاوة الصلوات والتعليم الديني، على حين تستخدم (اليديشية) في المعاملات اليومية.

الفالاشاه

مشتقة من كلمة (فالاشاه) في اللغة العبرية ومعناها (يهاجر) أو (يدخل الأرض عنوة) أو (يهيم على وجهه)، وهي تستخدم إشارة للطائفة اليهودية الصغيرة الموجودة في الحبشة ويبلغ عددها حوالي ١٥ ألفاً (هاجر عدد كبير منهم إلى إسرائيل).

المسادا

قلعة تقع على جبل يطل على البحر الميت، وقد اشتهرت بعد الحدث الدرامي المثير الذي أدى إلى انتحار ٩٥٣ يهودياً رفضوا الاستسلام للقوات الرومانية التي حاصرت القلعة خمسة أشهر أثناء التمرد اليهودي الذي وقع في العام ٧٠ ميلادية، وعندما اجتاح الجنود الرومان القلعة لم يجدوا على قيد الحياة إلا سيدتين وخمسة أطفال، أما الباقون فقد انتحروا بعد أن رفضوا الاستسلام.

التلمود

تعني الدراسة والتعلم، كما في عبارة (تلمود توراة)، أي (دراسة الشريعة). ويعود كل من كلمة (تلمود) العبرية وكلمة (تلميذ) العربية إلى أصل سامي واحد، والتلمود من أهم الكتب الدينية عند اليهود، وهو الثمرة الأساسية للشريعة الشفوية، أي تفسير الحاخامات للشريعة المكتوبة. والتلمود مصنف للأحكام الشرعية أو مجموعة القوانين الفقهية اليهودية، وسجل للمناقشات التي دارت في الحلقات التلمودية الفقهية اليهودية حول المواضيع القانونية (هالاخاه) والوعظية (أجاداه). وقد أصبح التلمود مرادفاً للتعليم القائم على أساس الشريعة الشفوية (السماعية).

الحاخام

كلمة عبرية معناها (الرجل الحكيم أو العاقل)، وكان هذا المصطلح يطلق على جماعة المعلمين الفريسيين (حاخاميم) ومنها أخذت كلمة حاخام لتدل على المفرد.

صبار

ارتبط استخدام هذا المصطلح بواقعة المباريات التي تجري في مدرسة "هرتسليا"

الثانوية في تل أبيب وكانت من كبرى المدارس في فلسطين آنذاك، أي في فترة الانتداب البريطاني، وكانت تلك المدرسة تضم بين تلاميذها اليهود آنذاك شباباً من مواليد فلسطين إلى جانب آخرين من أولئك الذين هاجروا مع آبائهم من أوربة إلى فلسطين، وغالباً ما كان أولئك الأوربيون الذين قدموا من حضارة أكثر تقدماً يتفوقون في الدراسة على زملائهم من اليهود مواليد فلسطين. وبالتالي فقد كان مواليد فلسطين هؤلاء يشعرون بالنقص حيال أقرانهم الأوربيين، ومن ثم كانوا يلجؤون لتعويض شعورهم بالنقص إلى تحدي أولئك الأقران في نوع من النشاط يرد لهم اعتبارهم، وقد تمثل ذلك النشاط في مباريات تقوم على الإمساك بثمرات الصبار وتقشيرها بالأيدي العارية. وهكذا انتشرت هذه التسمية لتغطية ما يسمى بجيل (الصباريم).

الحسيدية

كلمة مشتقة من الكلمة العبرية (حيد) أي التقي وتستخدم في العصر الحديث للدلالة على الحركة الدينية الصوفية التي أسسها (بعل شيم طوف).

الغوييم

مصطلح عبري يعني غير اليهود. خصصتها اليهودية للإشارة إلى كل من هو غير يهودي.

هاتيكفاه

كلمة عبرية معناها الأمل وهو اسم نشيد الحركة الصهيونية ونشيد إسرائيل القومي الذي كتبه نافتالي هرزا مبر (١٨٥٦-١٩٠٩) عام ١٨٨٦. نص النشيد:

" ما ظل القلب ينبض بالروح اليهودية.

و ما ظلت العيون تتطلع إلى صهيون في الشرق

فإننا لن نفقد الأمل

الأمل القديم الجديد

في أن نكون شعباً حراً في أرضنا

أرض صهيون والقدس"

اللاهوت

هو المصطلح العربي المقابل للمصطلح الإنجليزي (ثيولوجي). واللاهوت هو التأمل المنهجي في العقائد الدينية. والكلمة تشير عادة إلى دراسة العقيدة المسيحية، ولا تستخدم في الدراسات الدينية الإسلامية التي تستخدم كلمات من المعجم العربي مثل (علم التوحيد) أما في اليهودية فقد بدأ استخدام الكلمة مؤخراً في الدراسات اليهودية.

القبالاه

علم التصوف اليهودي، وعلم المعرفة بالتأويلات الباطنية التي يعمل بها (القابليون)، أي العارفون بالفيض الإلهي. وهم أفراد من (المتصوفة) يسعون لمعرفة جذور الوجود الكوني، ليس عن طريق الوسائل العقلية بل عن طريق الاستعداد الداخلي والسمو بالنفس إلى المرتبة العليا. تنقسم القبالاه إلى قبالاه قديمة على النحو الذي تبلورت به في القرن الثالث عشر في كتاب (الزوهر) (الضياء) الذي يحتوي على فلسفتها الرئيسية، وقبالاه عملية على النحو الذي تبلورت به في القرن السادس عشر في (القبالاه) اللوريانية نسبة إلى يتسحاق لوريا (هاآري المقدس). تتميز (القبالاه) القديمة بالطابع النظري وتتناول موضوعات مختلفة كان لها صدى كبير في شريعة الحسيدية مثل مشكلة الألوهية والخلق والأدوار العشرة التي هي معايير وقوى الشر، والمنفى والخلاص، وعصر المسيح، وماهية الإنسان. وقد أكدت (القبالاه) بكل التيارات على قيمة الصلاة، وعلى الحب العميق والنية باعتبارها أهم طريقة للسمو الروحي، وعلى أن الصلاة قادرة على الوصول إلى أعلى مرتبة، للتأثير في إرادة الرب وإنزال الفيض الإلهي، ويرى كتاب (الزوهر) (الضياء) أن المصلي يمر بأربع مراحل: يصحح نفسه، ويصحح الدنيا، ويصحح العالم العلوي والاسم المقدس.

نجمة داوود

أو (ماجن دافيد) وهي عبارة عبرية معناها الحرفي (درع داوود) وقد استخدم الاصطلاح في البداية للإشارة إلى الخالق، ثم للإشارة للنجمة السداسية. وأصل هذا الرمز غامض للغاية، إذ إنه لا توجد أية إشارة لهذا الشكل الهندسي لا في العهد القديم ولا في التلمود، ورغم أن هذه النجمة وجدت مرسومة على بعض المعابد اليهودية في القرن الثالث الميلادي فإنها وجدت قبل هذا وبشكل أكثر شيوعاً في بيئات غير يهودية (في المعابد الرومانية ثم في الكنائس المسيحية).

حريديم

تعني (يهود أرثوذكس) أو (يهودي متزمت دينياً). وتشير (بمعناها المحدد) إلى اليهود المتدينين من شرق أوربة الذين يرتدون أزياء يهود شرق أوربة (المعطف الطويل الأسود والقبعة السوداء ويضيفون له الطاليت) ويرسلون ذقونهم إلى صدورهم وتتدلى على آذانهم خصلات من الشعر المجدول، يفضلون التحدث باليديشية، وتتميز عائلاتهم بزيادة عددها؛ لأنهم لا يمارسون تحديد النسل، ولذا فأعدادهم تتزايد بالنسبة إلى العلمانيين الذين يحجمون عن الزواج والإنجاب.

البيتار

تنظيم شبابي صهيوني قام في بولندة عام ١٩٢٣، وكان هدفه إعداد أعضائه للحياة في فلسطين بتدريبهم على العمل الزراعي وتعليمهم مع التركيز على العبرية والتدريب العسكري، وعلى تلقينهم إيديولوجية واضحة التأثر بالأيديولوجيات الفاشية التي كانت سائدة في أوربة آنذاك.

ويدين بيتار عقائدياً بأفكار جابوتنسكي زعيم الصهيونية التنقيحية، ولم يقتصر نشاط بيتار على بولندة وإنما امتد إلى العديد من الدول ومنها فلسطين، غير أن القاعدة الأساسية للتنظيم وهيئته العليا ظلتا حتى الحرب العالمية الثانية خارج فلسطين، ولكنهما بعدها انتقلتا إلى إسرائيل.

ولقد نشبت في الثلاثينات نزاعات بين جابوتنسكي وزعماء المنظمة الصهيونية انتهت بانفصاله وانفصال بيتار معه وإنشائهم المنظمة الصهيونية الجديدة، ثم الاتحاد القومي في ١٩٣٤ نتيجة معارضتهم لسياسة الهستدروت، وفي بيتار تشكلت الجماعات الأساسية لمنظمة الأرجون الإرهابية.

اليهودي الخالص

عبارة تفترض وجود هوية يهودية خالصة لا تشوبها أية شوائب حضارية، فهذه الهوية تتمتع بنقاء عرْقي وحضاري إثني. لكن هذا المصطلح لا يرد إلا نادراً في الكتابات الصهيونية، مثل إشارة المفكر الصهيوني كلاتزكين إلى (النمط القومي الخالص) وإشارة بن غوريون إلى (اليهودي الذي هو يهودي مئة في المئة). ومع هذا، فإن هذا المفهوم كامن في كل الكتابات الصهيونية، بل يمكن القول إن اليهودي

الخالص هو اليهودي المثالي الذي يحاول المشروع الصهيوني تحقيقه، فباسم هذا (اليهودي الخالص) ترفض الصهيونية الموروث الثقافي لأعضاء الجماعات اليهودية بل وترفض وجودهم ذاته، وباسمه تحاول تأسيس الدولة اليهودية حتى يتحقق هذا الجوهر. واليهودي الخالص، بكل ما فيه من حيوية وإبداع وولاء يهودي مطلق، هو نقيض اليهودي المنفي بكل ما فيه من هامشية وتَمزُّق وازدواج في الولاء.

اليهود الشرقيون

تعبير كان يطلق على نسل أولئك اليهود الذين سكنوا العراق وإيران وأفغانستان وشبه الجزيرة العربية ومصر وبلدان شمال إفريقية. ولكنه يشير الآن في التجمع الاستيطاني الصهيوني لكل اليهود الذين ليسوا من أصل غربي، وقد أصبحت لفظة (سفارد) مرادفة للفظة (شرقيين) لأن معظم اليهود الشرقيين (في البلاد العربية على وجه الخصوص) يتبعون التقاليد السفاردية في العبادة.

لكن اصطلاح شرقيين له مضمون طبقي/ عرقي متعين، على عكس اصطلاح (سفارد) الذي له مضمون ديني.

اليهود الغربيون

اليهود الذين هاجروا من العالم الغربي إلى إسرائيل. وبما أن غالبيتهم من الأشكناز فإن اصطلاح (اليهود الغربيين) أصبح مرادفاً لاصطلاح الأشكناز، ولكن يظل اصطلاح (اليهود الغربيين) هو الاصطلاح الأدق والأشمل لأنه يشير إلى انتماء هؤلاء اليهود العرقي والحضاري، بينما نجد أن اصطلاح (الأشكناز) تدخله أبعاد دينية تطمس معالمه وتجعل منه أداة غير دقيقة، فيهود هولندة يشار إليهم على أنهم أشكناز مع أن بعضهم يتبع التقاليد السفاردية في العبادة. واليهود الغربيون في إسرائيل هم الأقلية العرقية والحضارية المسيطرة على الحكومة والجيش والأحزاب والاقتصاد وعلى الجو الحضاري العام.

السفارد

السفارديون (وبالعبرية سفارديم)، وهم يهود إسبانية وحوض البحر الأبيض المتوسط. وقد أطلق المصطلح تاريخياً على نسل أولئك اليهود الذين عاشوا أصلاً في إسبانية والبرتغال (في مقابل الأشكناز الذين كانوا يعيشون في ألمانية وأوربة). وقد

كان ليهود إسبانية طريقتهم الخاصة في الصلاة والطقوس الدينية التي تعد استمراراً للتقاليد الدينية اليهودية التي نشأت وتطورت في بابل (أما الأشكناز فتعود عبادتهم أساساً لأصول يهودية فلسطينية). وقد تعمقت الفروق بين الفريقين نتيجة لتأثر السفارد في عبادتهم وتلاوتهم وترتيلهم وإنشادهم بالذوق العربي في الأذكار والأناشيد والموسيقا، كما انفردوا بنصوص شعرية ونثرية في أدعيتهم وصلواتهم قريبة الشبه بما يماثلها عند المسلمين. ولكل هذا اكتسب اصطلاح (سفارد) دلالة دينية إلى جانب دلالته العرقية الأصلية.

وحينما طرد يهود الأندلس اتجهوا إلى تركية واليونان وشمال إفريقية، واتبع معظم يهود المنطقة طريقتهم في العبادة، ولذا اتسع نطاق دلالة المصطلح وأصبح يطلق على كل اليهود الذين يتبعون التقاليد السفاردية في العبادة سواء كان أصلهم من إسبانية أم لا. ويطلق المصطلح الآن على كل اليهود الذين ليسوا من أصل اشكنازي/ غربي في إسرائيل.

وجدير بالذكر أن عبرية السفارد مختلفة عن عبرية الأشكناز؛ وهذا يعود إلى أن يهود البلاد العربية كانوا منذ أيام الأندلس لا يتحدثون إلا العربية، واقتصر استخدام العبرية على الكتابة الدينية المتخصصة. وقد كان لاحتكاك العرب باليهود أثر عميق في لغتهم؛ فقد ازدادت عبريتهم فصاحة بمجاورتها للغة العربية التي تعد أرقى لغات المجموعة السامية كلها، وقد ترتب على ذلك أن دولة إسرائيل عندما قامت على أكتاف الأشكناز وجدت نفسها، بالرغم من كل شيء، مضطرة إلى اعتبار عبرية السفارد هي اللغة الرسمية للمسرح والإذاعة والتعليم في الجامعات والمدارس، بل إن المؤلفين في أدب العبرية الحديث، أو في الدراسات اللغوية، حتى ولو كانوا من الأشكناز فقد اضطروا إلى الخضوع المطلق للسان السفارد، ولكن هذا لا يعني أن هناك وحدة لغوية بين السفارد، فبعضهم مثل المارانوس يتحدث اللادنيو، أما البعض الآخر فيتحدث اليونانية والتركية. وقد انعكست هذه الفروق اللغوية على طريقة نطقهم للعبرية، بل إنه يمكن ملاحظة فروق في طريقة نطق العبرية بين اليهود الذين يتحدثون اللغة نفسها، فثمة فروق محلية في النطق أصبحت تميز اليهودي العراقي عن اليهودي اليمني والمغربي نتيجة لاحتكاكه لا باللغة العربية الفصحى وحسب بل وباللهجة التي يتحدث بها مواطنو بلده.

الأشكناز

الأشكنازيون هم أساساً يهود شرق أوربة (روسية وبولندة)، وأشكناز هو أحد أحفاد نوح، وكانت الكلمة تستخدم في بادئ الأمر للإشارة للشعب والبلد الموجودين على حدود أرمينية في أعالي الفرات، ولكنها في العصور الوسطى أصبحت تشير إلى الأراضي الأوربية التي يسكنها الجنس الجرماني ثم أصبحت تشير إلى ألمانية. ولكن لم يستقر الأشكناز في ألمانية فحسب، فبعضهم استوطن في شمال فرنسة وشرقها والنمسة وروسية، كما هاجر بعضهم إلى شرق أوربة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر.

لمصطلح (أشكناز) دلالة دينية وحضارية، فقد كان أعضاء اليشوف القديم، وهو مؤسسة دينية محضة، ينقسمون لأشكناز وسفارد. وقد اتسعت دلالة المصطلح بحيث أصبح يتضمن كل يهود الغرب بما في ذلك يهود الولايات المتحدة وفرنسة وهولندة وإنجلترة (مع أن يهود هولندة وإنجلترة من أصول سفاردية لأنهم نسل المهاجرين اليهود من إسبانية). يشكل الأشكناز غالبية يهود العالم (٨٨,١٪ من يهود العالم).

ماتسبن

جماعة منشقة عن الحزب الشيوعي الإسرائيلي، تشكلت في عام ١٩٦٢ على يد جماعة من الشبان الراديكاليين المنشقين عن الحزب، الذين التحقوا في وقت لاحق بالأممية الرابعة التروتسكية. تنظر هذه الجماعة إلى إسرائيل على أنها حالة فريدة للمجتمع الكولونيالي/ الاستيطاني والرأسمالي. وأن استعمار فلسطين قامت به حركة قومية تحالفت مع القوى الإمبريالية ضد القوى التقدمية في المنطقة.

اليديشية

لغة ألمانية في العصور الوسطى التي كانوا يتحدثون بها قبل هجرتهم بعد أن دخلت عليها بضع كلمات سلافية وعبرية. وكانت الغالبية الساحقة ليهود العالم في نهاية القرن التاسع عشر تتحدث اليديشية، لا العبرية. وفي الوقت الحالي نجد أن غالبية يهود العالم (الولايات المتحدة، إنكلترة، كندة، جنوب إفريقية، أسترالية، نيوزيلندة) يشكلون جزءاً لا يتجزأ من التشكيل الاستعماري الاستيطاني الأنجلو ساكسوني، ولذا فهم يتحدثون الإنجليزية لا العبرية. أما يهود الفلاشاه فهم يتحدثون الأمهرية ويتعبدون بالجعيزية التي لم يسمع بها كثير من أعضاء الجماعات اليهودية في العالم.

والواقع أن مصدر الاختلاف بين اللغات التي يتحدث بها أعضاء الجماعات اليهودية، والأزياء التي يرتدونها، هو دائماً اختلاف التشكيلات الحضارية التي انتمى إليها أعضاء الجماعات اليهودية في الماضي، أو التي ينتمون إليها في الوقت الحاضر.

اللادينو

اللهجة التي كان يتحدثها اليهود الإسبان (السفارد).

الدياسبورا:

كلمة يونانية تعني (الشتات) أو (الانتشار). وقد كانت الدياسبورا نمطاً شائعاً في العالم الهيليني الروماني، فلم يكن مقصوراً على اليهود، بل كانت هناك جماعات من التجار اليونانيين الذين يؤسسون جماعاتهم ومجتمعاتهم الصغيرة في المدن التي يستقرون فيها، فكانوا يبنون فيها معابدهم ويعبدون آلهتهم، ويمارسون جميع مؤسسات حياتهم الهيلينية الأخرى مثل الجيمنازيوم. كما أن المدن اليونانية المختلفة خارج بلاد اليونان، بسكانها من المستوطنين اليونانيين، كانت تشكل دياسبورا. وبرغم أن الكلمة محايدة إلى حدٍّ كبير، لأن الانتشار تم بإرادة المنتشرين، إلا أنها في نهاية الأمر تعني تَشتُّتاً من مركز ما.

أما في الكتابات اليهودية والصهيونية، فهي تحمل معنى سلبياً باعتبار أن اليهودي الموجود خارج فلسطين أو (إرتس يسرائيل) أو (صهيون)، في المصطلح الديني، أو (الوطن القومي)، في المصطلح السياسي، موجود خارج وطنه رغم أنفه، وبالتالي فهو في المَنْفَى.

الهسكلاه

كلمة عبرية مشتقة من الجذر العبري (سيخيل)، ومعناها (عقل) أو (ذكاء) ثم اشتُقت منها كلمة (سيكّيل) بمعنى (نوَّر) ثم استُخدمت الكلمة بمعنى (استنارة).

الخطة (د)، دالت- بالعبرية

هي خطة وضعت من قبل الأركان العليا في (الهاغاناه) في فلسطين بين خريف ١٩٤٧ وربيع ١٩٤٨. كان الهدف منها حماية تأسيس دولة يهودية في فلسطين، والسيطرة على أكبر مساحة ممكنة من الأراضي الفلسطينية .

تم مراجعة الخطة في كانون الثاني ١٩٤٧ بعد خطة التقسيم التي أوصت بها الجمعية العامة للأمم المتحدة، وتم وضع صورتها النهائية في ١٠ /٣/ ١٩٤٨.

هدفت الخطة (د) إلى نقاط عدة، أهمها تفريغ أكبر عدد ممكن من البلدان والمدن من مواطنيها الفلسطينيين، وذلك عن طريق محاصرة البلدة أو المدينة، على هيئة حرف (د) أو حدوة حصان، مما يعني وجود منطقة خالية من القوات الصهيونية، يستطيع الفلسطينيون من خلالها الإفلات. ولقد أكدت هذه الخطة نجاحها في تفريغ عدد غير قليل من المدن والقرى الفلسطينية، من ناحية أخرى نجم عن الخطة (د) استيلاء اليهود على قرى ومدن تقع ضمن حدود الدولة اليهودية، حسب قرار التقسيم، وكذلك خارجها، مما ساهم في توطين عدد كبير من اليهود في القرى والمدن المفرغة، التي أمّنت كذلك طرق المواصلات اليهودية في أثناء الحرب العربية الإسرائيلية الأولى، وعزز الوضع العسكري للمنظمات الصهيونية، ثم جيش الدفاع الإسرائيلي عقب إعلان إسرائيل، وهكذا كانت الخطة (د) الأكثر تعبيراً عن الاستراتيجية العسكرية الصهيونية (للهاغاناه) وجزأت الخطة إلى عمليات عدة نجح منها الآتي:

- عملية ميسبارايم: في ٢٠/ ١٩٤٨/٤، لاحتلال حيفا، وطرد السكان العرب.
- عملية شاميتز: في ٢٧/ ١٩٤٨/٤، واستهدفت تدمير القرى العربية المحيطة بيافا، لعزل المدينة عن باقي فلسطين.
- عملية ماتاته: في ١٩٤٨/٥/٣، لتدمير القرى العربية التي تربط طبرية بالجليل الشرقي.
- عملية جدعون: في ١١/ ١٩٤٨/٥، لاحتلال بيسان.
- عملية باراك: في ١٢/ ١٩٤٨/٥، لتدمير القرى العربية القريبة من برير في الطريق إلى النقب، ونجحت هذه العملية جزئياً.
- عملية بن آمي: في ١٤/ ١٩٤٨/٥، لاحتلال عكا، وتفريغ الجليل الغربي.
- عملية بتشفورك: في ١٤/ ١٩٤٨/٥، لاحتلال المساكن العربية في القدس الجديدة. لقد تمت هذه العمليات قبيل دخول الجيوش العربية إلى فلسطين.

وقد بلغ مجموع عمليات الاحتلال والطرد التي جرت، قبل أن يغادر البريطانيون فلسطين ١٨ عملية، تمت خلال المدة من ٢٠ كانون الأول / ديسمبر ١٩٤٧ حتى ٨ أيار/ مايو ١٩٤٨.

البالماخ (جند العاصفة)

تنظيم عسكري مكون من تسع فرق، أنشئ عام ١٩٤١ عندما كانت قوات المحور تقترب من فلسطين. وكانت هذه الوحدات خفيفة، تلقى أفرادها تدريبات شاقة على أعمال النسف والتخريب، والهجوم الصاعق لترويع السكان الفلسطينيين وإجبارهم على مغادرة مدنهم وقراهم والقيام بأعمال ضد قوات الانتداب البريطاني إذا وقفت عقبة أمام تحقيق المطامع الصهيونية في فلسطين. شارك هذا التنظيم في الحملة البريطانية على حكومة فيشي في سورية ولبنان بعد أن ارتدوا ملابس عربية وتسللوا إلى هناك. وارتبط التنظيم منذ البداية بحركة مزارع الكيبوتز وحزب المابام. ويعد إسحاق سادي الضابط السابق في الجيش القيصري الروسي أحد مؤسسيه الأوائل مع موشيه ديان وإسحاق رابين وإيغال آلون وعزرا وايزمان. أصبح بعد ذلك الذراع الضاربة للهاغاناه، وتمتع أفراده بدرجة عالية من التثقيف السياسي الذي يركز على مبادئ الصهيونية العالمية. دمجها بن غوريون ضمن قوات جيش الدفاع الذي أنشئ عام ١٩٤٨.

الهاغاناه: (الدفاع)

منظمة عسكرية صهيونية استيطانية أسست في القدس عام ١٩٢١، هدفت إلى الدفاع عن حياة اليهود وممتلكاتهم بعيداً عن سلطة قوات الانتداب البريطاني، وتدريب الأفراد المنضمين إليها على عمليات الحراسة والدفاع عن المستوطنات، وإنشاء نقاط عسكرية داخل الأراضي الفلسطينية لتجميع الذخيرة والسلاح والمؤن الغذائية لاستخدامها في حربهم على الفلسطينيين والعرب في أثناء العمل على إنشاء الدولة الإسرائيلية.

رأى مؤسسوها ضرورة ارتباطها بالمؤسسات الصهيونية الاستيطانية العسكرية والزراعية التي تهدف إلى احتلال الأرض والعمل والحراسة. وكان حصيلة عملها إنشاء ٥٠ مستوطنة يهودية في أماكن مختلفة من فلسطين، والمساعدة في تهجير عدد كبير من اليهود بطريقة غير شرعية.

ارتبطت الهاغاناه بداية بالهستدروت ثم بحزب الماباي، بالرغم من أن نظامها كان يصفها بالبعد عن الحزبية، وبأنها منظمة للتجمع الصهيوني. عندما اقترب موعد إعلان قيام الدولة الإسرائيلية كانت الهاغاناه قد بلغت حداً من التنظيم والتسليح والإعداد سمح لها بأن تتحول إلى (جيش الدفاع الإسرائيلي).

الأرغون

اسمها العبري الكامل هو (إرغون تسفاي لئومي بارتس يسرائيل)، أي المنظمة العسكرية القومية في أرض إسرائيل، وأطلق عليها أيضاً اسم (الإتسل). تأسست هذه المنظمة السرية عام ١٩٣١ من عناصر من حركة بيتار وأخرى انفصالية لجناح مسلح عن الهاغاناه، احتجاجاً على ما اعتبر (سياسة الهاغاناه الدفاعية)، وأصبحت الأرغون تحت إمرة(فلاديمير جابوتنسكي) وكان شعارها يداً تمسك بندقية مكتوباً تحتها (هكذا فقط).

في عام ١٩٤٣ استلم مناحيم بيغن زعامة الأرغون التي صعدت عملياتها الإرهابية ضد العرب. وأهم تلك العمليات نسف فندق الملك داوود في القدس في ٢٢/٧/ ١٩٤٦، والهجوم الوحشي على قرية دير ياسين في ٩/ ٤/١٩٤٨. وفي أيلول ١٩٤٨، دمجت الأرغون في الجيش الإسرائيلي بناء على أوامر الحكومة الإسرائيلية، وقد كرم رئيس الدولة العبرية قيادات الأرغون في تشرين الثاني ١٩٦٨ (لدورهم القيادي) في خلق (دولة إسرائيل).

ليحي

بعد موت جابوتنسكي عام ١٩٤٠ حدث انشقاق في منظمة الأرغون، فخرج منها أبراهام شتيرن ليؤسس عصابة أطلقت على نفسها اسم (ليحي حيروت إسرائيل) أي (المحاربون من أجل حرية إسرائيل)، وتسمى اختصاراً (ليحي)، وقد عرفت أكثر ما عرفت باسم (شتيرن) نسبة إلى مؤسسها. وقد نفذت ليحي بالتعاون مع المنظمات الأخرى عمليات إرهاب وتخريب واسعة ضد العرب والمعسكرات البريطانية. ومن بين هذه العمليات جريمة نسف سرايا يافا في نوفمبر/ تشرين الثاني ١٩٤٧. وفي مايو/ أيار ١٩٤٨، انضمت قوات ليحي إلى الجيش الإسرائيلي. واعترفت الحكومة الإسرائيلية بأن الخدمة العسكرية في صفوف ليحي خدمة خاضعة للتقاعد فصرفت لجميع الذين خدموا فيها رواتب التقاعد المستحقة لهم ومنحت بعضهم وسام محاربي الدولة.

أدولف أيخمان

أدولف أيخمان (١٩٠٦-١٩٦٢). أحد المسؤولين الكبار في الرايخ الثالث،

وضابط في القوات الخاصة الألمانية. تعود عليه مسؤولية الترتيبات اللوجستية كرئيس جهاز البوليس السري (غوستابو) في إعداد مستلزمات المدنيين في معسكرات الاعتقال وإبادتهم فيما يعرف آنذاك في (الحل الأخير).

في ١٩٣٧ غادر إلى فلسطين لدراسة جدوى ترحيل اليهود من ألمانية إليها، وعدم حصوله على تأشيرة دخول من السلطات البريطانية حالت دون دخوله إلى فلسطين. توجه بعدها إلى القاهرة حيث التقى أحد عناصر منظمة (الهاغاناه) والتقى مع مفتي فلسطين الحاج (أمين الحسيني). في النهاية، كتب أيخمان تقريره الذي يخالف فكرة ترحيل اليهود بشكل جماعي إلى فلسطين لأسباب اقتصادية ولتعارض فكرة إنشاء دولة يهودية مع الفكر النازي.

بعد الحرب العالمية الثانية، ألقت القوات الأمريكية القبض عليه وتمكن فيما بعد من الفرار من السجن. وبعد تنقلات دولية متعددة، استقر أيخمان في الأرجنتين مستخدماً الاسم المستعار (ريكاردو كليمينت). وفي ١١ مايو/ أيار ١٩٦٠، تمكن الموساد الإسرائيلي من تنفيذ عملية اختطافه وترحيله إلى إسرائيل حيث جرت محاكمته، وتم إعدامه شنقاً في سجن الرملة في منتصف ليلة ١ يونيو/ حزيران ١٩٦٢.

بعد صدور حكم الإعدام سعى اليهود إلى تسريب الخبر إليه، لكنه لم يعط الأمر أهمية، وحاول البعض حمله على طلب التماس العفو لكنه رفض. بعد وقت، طلب من قاضي المحكمة السماح له باعتناق اليهودية، وطلب تفسير ذلك أمام حشد إعلامي. وفي المؤتمر الصحفي وقف وأدى التحية النازية وقال: "إنني لم أعتنق اليهودية حباً بها ولكن حتى يقال: إن كلباً يهودياً أُعدم. إنني لا أشبهكم بالكلاب إلا بنجاستها، وسيأتي ذات يوم هتلر عربي يبيدكم عن بكرة أبيكم".

وأعدم أيخمان وأعدوا لذلك فرناً حرقوه فيه وطحنوا عظامه ونثروه في البحر المتوسط.

رودولف كاستنر (١٩٠٦-١٩٥٧):

أحد زعماء الحركة الصهيونية في المجر، قام بالاتصال بالمخابرات المجرية والنازية، ثم استمر في التعاون مع النازيين بعد احتلالهم للمجر. وتشير بعض الدراسات إلى أن (أيخمان) قد نجح في مهمته؛ ترحيل اليهود المجريين إلى

معسكرات الاعتقال، بفضل تعاون كاستنر معه، الذي أقنع أعضاء الجماعة اليهودية في المجر بأن النازيين سيقومون بنقلهم إلى أماكن جديدة يستقرون فيها أو إلى معسكرات تدريب مهني لإعادة تأهيلهم. وفي العام ١٩٤٦ استقر كاستنر في فلسطين وانضم إلى قيادة (الماباي) ورشح للكنيست الأول. وفي عام ١٩٥٢ تعرّف (مايكل جرينوولد) على كاستنر وكتب كتيباً أرسله لبعض القيادات الصهيونية اتهمه فيه بالتعاون مع النازيين.

وقد بين كاستنر أثناء محاكمته أنه لم يكن يسلك سلوكاً فردياً وإنما تصرف بناء على تفويض من الوكالة اليهودية، التي أصبحت الدولة الصهيونية عام ١٩٤٨. وقد قام الحزب الحاكم في إسرائيل بمحاولات مضنية فاشلة لإنقاذ كاستنر وتبرئته. وبمبادرة من الأحزاب والحركات المناوئة لمباي جرى تحويل محاكمة كاستنر إلى محاكمة للمباي والوكالة اليهودية (بتهمة) عدم بذل الجهود المطلوبة والكافية لإنقاذ يهود أوربة. وبعد إشكالات قضائية كثيرة، أطلق (أحدهم) الرصاص على كاستنر وهو يسير في الشارع.

اليبشوف القديم

مصطلح يشير إلى المهاجرين اليهود الذين وصلوا إلى فلسطين قبل بدء الهجرة اليهودية الأولى العام ١٨٨٢. وأصبح المصطلح مع الزمن يشير إلى المجتمع المتدين من الأشكناز (اليهود الغربيين). وتمركز مهاجرو هذه الفترة في المدن المقدسة عند اليهود مثل القدس والخليل وصفد وطبرية، ثم انتشروا في يافا وعكا ومواقع أخرى من فلسطين. حصل اليبشوف القديم على مساعدات من متبرعين يهود من خارج فلسطين. وقاد حزب (أغودات يسرائيل) هذا اليبشوف إلى أن تقرب هذا الحزب من اليبشوف الصهيوني في فترة الانتداب، وعندها انتقلت القيادة إلى جماعة نتوري كارتا في حي مئة شعاريم في القدس، وهؤلاء متزمتون ومتمسكون بأهداب الدين اليهودي ومعارضون للصهيونية ولدولة إسرائيل.

ملباي:

اختصار لاسم (ميفليجيت بوأليا إريتز يسرائيل) حزب العمال الإسرائيلي. حزب اشتراكي صهيوني تأسس عام ١٩٣٠ باندماج حزبي (أحدوت هاعفوداه وهابوإيل

هاتزاير). استمر هذا الحزب مسيطراً بين الإسرائيليين منذ الثلاثينات حتى عام ١٩٧٧. أصبح حزب المعارضة عام ١٩٧٧ وعاد إلى السلطة عام ١٩٩٢. أصبح اسمه حزب العمل الإسرائيلي عام ١٩٦٧.

مابام:

اختصار لاسم (ميفليجيت بو أليم ميهيديت) حزب العمال الموحد، وهو حزب صهيوني اشتراكي راديكالي تأسس عام ١٩٤٨ باندماج (هاشومير هاتزاير وأحدوت هاعفوداه). عاد الحزبان وانفصلا عام ١٩٥٤.

لجنة بيل

إثر اندلاع ثورة ١٩٣٦ واشتداد حدّتها، بادرت الحكومة البريطانية إلى تشكيل لجنة تحقيق ملكية لتقصي الأوضاع في فلسطين، أطلق عليها (لجنة بيل) باسم رئيسها اللورد (روبرت بيل).

وقد أوصت اللجنة، في تقريرها الذي قدمته إلى الحكومة البريطانية، والذي صادقت عليه الأخيرة في يوليو/ تموز١٩٣٧، بتقسيم فلسطين إلى دولتين، يهودية وتضم حوالي ٢٠٪ من مساحة فلسطين، وعربية تقام على المساحة المتبقية من فلسطين ومنطقة شرق الأردن. وعلى الرغم من أن توصيات لجنة بيل كان مصيرها الفشل كلاحقاتها من اللجان، إلا أنها، في الوقت عينه، احتلّت أهميّة خاصة، لأنها أضفت شرعية على ثلاث قضايا أساسية:

مطالبتها بإنشاء دولة يهودية في فلسطين. ربطها مصير المناطق الفلسطينية الواقعة خارج حدود الدولة اليهودية المقترحة بشرق الأردن. مطالبتها بـ (تبادل سكان) بين الدولة اليهودية والدولة العربية.

أثارت توصيات لجنة بيل نقاشاً حاداً بين القادة الصهيونيين. واتسمت ردود الفعل الصهيونية الأولية بمعارضة شديدة، لأن توصيات اللجنة قسمت (أرض إسرائيل) ومنحت اليهود (جزءاً صغيراً) منها فقط. غير أن هذه المعارضة أخذت تتضاءل وتخفت، ثم تتحول إلى تأييد متحفظ أمام حقيقة توصية اللجنة بطرد العرب الفلسطينيين من الدولة اليهودية المقترحة. وقد أولى (بن غوريون) أهمّية كبرى لتوصية اللجنة بطرد الفلسطينيين. وشارك(بيرل كتسنلسون) - منظّر اليسار الصهيوني الذي

يلصق به أنصاره صفات أخلاقية ومواقف مبدئية - بن غوريون الرأي في موقفه من الطرد.

زئيفي جابوتينسكي ١٨٨٠-١٩٤٠

مؤسس اتحاد الصهيونيين الإصلاحيين. كشف عن آرائه من خلال دراسة أعدها سنة ١٩٢٣ بعنوان (الجدار الحديدي)، أكد من خلالها أنه، وعلى الرغم من اتفاقه أنّ اليهود قد يجلبون الحضارة لعرب فلسطين، فإن الفكرة تتجاهل حقيقة أن الفلسطينيين هم شعب ككل الشعوب المستعمرة، ولن يقبلوا أبداً بالاستعمار وبإنشاء المزيد من المستوطنات.

دعا جابوتينسكي إلى تكوين محيط يهودي متين مغلف بجدار حديدي يصعب اختراقه. ظلّ فكر جابوتينسكي مسيطراً على الفكر الاستراتيجي الإسرائيلي بشكل عام منذ الأربعينات.

بتاح تكفا

أول مستوطنة صهيونية بُنيت في فلسطين عام ١٨٧٨.

أمين الحسيني

ولد في القدس عام ١٨٩٥، لأب عربي وأم شركسية. تلقى في الأزهر دراسته العليا. تخرج في الكلية الحربية بإسطنبول برتبة ضابط صف. التحق بالجيش العثماني ثم عمل مع الثورة العربية، فانضم إلى جيش الشريف حسين بهدف إقامة دولة عربية مستقلة وذلك في أثناء الحرب العالمية الأولى. وعقب صدور وعد بلفور قرر العودة إلى القدس والكفاح ضد الوجود اليهودي والبريطاني، فأنشأ عام ١٩١٨ أول منظمة سياسية في تاريخ فلسطين الحديث وهي (النادي العربي)، الذي نظّم مظاهرات في القدس عامي ١٩١٨ و١٩١٩، وعقد المؤتمر العربي الفلسطيني الأول هناك. تسببت تلك المظاهرات في اعتقاله عام ١٩٢٠، لكنه هرب إلى الكرك ومنها إلى دمشق، فأصدرت الحكومة البريطانية عليه حكماً غيابياً بالسجن ١٥ عاماً، لكنه عاد وأسقط في العام نفسه بعد أن حلت إدارة مدنية برئاسة(هربرت صموئيل) محل الإدارة العسكرية في القدس، فعاد إليها مرة أخرى.

انتخب مفتياً عاماً للقدس عقب وفاة كامل الحسيني، فأنشأ المجلس الإسلامي

الأعلى للإشراف على مصالح المسلمين في فلسطين، وعقد المجلس في المسجد الأقصى مؤتمراً كبيراً عام ١٩٣١ سمي المؤتمر الإسلامي الأول حضره مندوبون من مختلف البلدان العربية والإسلامية. أصدر الحسيني فتوى اعتبرت من يبيعون أرضهم لليهود والسماسرة خارجين عن الإسلام ولا يجوز دفنهم في مقابر المسلمين، ونشط في شراء الأراضي وضمها إلى الأوقاف الإسلامية. أيد الحسيني الجهود السياسية لحل القضية الفلسطينية، لأن الشعب الفلسطيني لم يكن مؤهلاً لخوض معركة عسكرية بطريقة حديثة. وكوّن بطريقة سرية خلايا عسكرية اعتبرت النواة الأولى التي شكل منها عبد القادر الحسيني فيما بعد جيش الجهاد المقدس. وعقب استشهاد عز الدين القسام عام ١٩٣٥ اختير الحسيني رئيساً للهيئة العربية العليا التي أنشئت في العام نفسه، وضمت مختلف التيارات السياسية الفلسطينية، وكان له دور بارز في ثورة ١٩٣٦ من خلال تسهيل دخول المتطوعين الذين وفدوا للدفاع عن فلسطين من مختلف البلدان العربية. رفض الحسيني مشروع تقسيم فلسطين ١٩٣٧ وقاومه بشدة، فعملت السلطات البريطانية على اعتقاله، لكنه التجأ إلى الحرم القدسي الشريف فخشيت بريطانية من اقتحام الحرم خشية من إثارة مشاعر الغضب لدى العالم الإسلامي. أقيل من منصبه من قبل المندوب السامي بعد اغتيال حاكم اللواء الشمالي إندروز، واعتبر المسؤول عن الهجوم الذي يتعرض له الجنود البريطانيون في فلسطين، فهرب إلى يافا ثم إلى لبنان، فقبضت عليه السلطات الفرنسية لكنها لم تسلمه إلى بريطانية، وظل في لبنان يمارس نشاطه السياسي. اضطر للهرب من لبنان بعد التقارب الفرنسي البريطاني، فتنقل بين عدة عواصم عربية وغربية. وصل العراق ولحق به بعض المجاهدين، وهناك أيد ثورة رشيد عالي الكيلاني ثم اضطر لمغادرتها بعد فشل الثورة، فسافر إلى تركية ومنها إلى بلغارية ثم ألمانية التي مكث فيها أربعة أعوام. وطالبت بعض الدول الأوروبية بمحاكمته على أنه مجرم حرب ومن مؤيدي النازية، فهرب إلى مصر ليقود من هناك الهيئة العربية العليا مرة أخرى، وليعمل على تدعيم جيش الجهاد المقدس، وتولى مهمة التجهيز والتنسيق والإمداد للمجاهدين. وهناك أنشأ منظمة الشباب الفلسطيني التي انصهرت فيها منظمات الكشافة والجوالة لتدريبهم على السلاح.

فرضت عليه الإقامة الجبرية في منزله بعد نكبة ١٩٤٨. وعندما قامت ثورة ١٩٥٢ في مصر، تعاون مع قادتها في نقل الأسلحة سراً إلى سيناء ومنها إلى الفدائيين

الفلسطينيين في الداخل. هاجر إلى سورية عام ١٩٥٩ ومنها إلى لبنان، واستأنف هناك نشاطه السياسي فأصدر مجلة (فلسطين) الشهرية، وظل في لبنان حتى توفي عام ١٩٧٥ ودفن في مقبرة الشهداء.

قرار تقسيم فلسطين

في ٢٩ نوفمبر/ تشرين الثاني ١٩٤٧، وافقت الجمعية العامة التّابعة لهيئة الأمم المتحدة على قرار تقسيم فلسطين لإنهاء النزاع العربي/ اليهودي. وقضت خطة التقسيم (١٨١) بتأسيس دولة عربية وأخرى يهودية، وأن تقع مدينة القدس تحت الوصاية الدولية.

قامت هيئة الأمم بتشكيل لجنة (UNSCOP)، المؤلفة من دول متعدّدة باستثناء الدّول دائمة العضوية لضمان الحياد. قامت اللجنة بطرح مشروعين لحل النزاع، تمثّل الأول بإقامة دولتين مستقلّتين، وتُدار مدينة القدس من قِبل إدارة دولية. وتمثّل المشروع الثاني بتأسيس فيدرالية تضم الدولتين اليهودية والعربية. مال معظم أفراد اللجنة تجاه المشروع الأول. قامت هيئة الأمم بقبول مشروع اللجنة الدّاعي للتقسيم مع إجراء بعض التعديلات على الحدود المشتركة بين الدولتين، ويسري قرار التقسيم في يوم انسحاب قوات الانتداب البريطاني.

أعطى قرار التقسيم ٥٥٪ من أرض فلسطين للدولة اليهودية، وشملت حصّة اليهود من أرض فلسطين على الشريط البحري وصحراء النّقب. واستند المشروع على أماكن وجود التّكتّلات اليهودية بحيث تبقى داخل حدود الدولة اليهودية. ويوم٢٩ نوفمبر/ تشرين الثاني جرى التصويت فكان(٣٣) صوتاً إلى جانب التقسيم، و(١٣) صوتاً ضدّه وامتنعت (١٠) دول عن التصويت. وعندما أعلنت النتيجة انسحب المندوبون العرب وأعلنوا في بيان جماعي رفضهم للخطة.

فوزي القاوقجي (١٨٩٠-١٩٧٧)

ضابط سوري ولد في طرابلس الشام. درس في المدرسة الحربية في الأستانة (اسطنبول)، وتخرج ضابطاً في سلاح الخيالة العثماني عام ١٩١٢. عمل في الموصل وشارك في المعارك ضد الإنكليز خلال الحرب العالمية الأولى في العراق ١٩١٤

وفلسطين ١٩١٦. ظل موالياً للعثمانيين حتى نهاية الحرب، وعاد بعدها إلى طرابلس عام ١٩١٨. عمل في ديوان الشورى الحربي في عهد الملك فيصل. خلال الانتداب الفرنسي عمل آمراً لسرية الخيالة في حماة ومعاوناً للمستشار الفرنسي، لكنه كان يعد سراً للثورة، التي أطلقها في أكتوبر/ تشرين الأول ١٩٢٥ أثناء الثورة السورية الكبرى. لكنه اضطر في النهاية للانسحاب إلى جبل العرب ثم إلى مغادرة سورية. تنقل بين عمان والقدس وتركية والقاهرة، ثم انتقل إلى السعودية عام ١٩٢٨، حيث عمل على تكوين جيش سعودي نظامي. التحق بخدمة الملك فيصل في العراق عام ١٩٣٢. مع تفاقم الأحداث في فلسطين، قام بتشكيل قوة من المتطوعين العرب وصلت إلى فلسطين في أغسطس/ آب ١٩٣٦ واستقرت في منطقة نابلس وجنين، وخاضت عدة معارك ضد الإنكليز. سحب قواته وعاد إلى العراق بعد الهدنة في فلسطين. شارك في التصدي للقوات البريطانية خلال ثورة رشيد عالي الكيلاني عام ١٩٤١، وأصيب بجراح خطيرة في هجوم قرب تدمر، ونقل إلى برلين للعلاج. اعتقل لفترة قصيرة بعد احتلال السوفييت لبرلين عام ١٩٤٦، ثم عاد إلى طرابلس. تولى قيادة جيش الإنقاذ في فلسطين عام ١٩٤٧، وقاد عدداً من المعارك ضد الإسرائيليين، أهمها معركة المالكية التي شارك فيها إلى جانب القوات السورية واللبنانية في يونيو/ حزيران ١٩٤٨. قدم استقالته بعد اتفاقيات الهدنة بين العرب وإسرائيل. وعاش في دمشق ثم في بيروت بقية حياته.

حركة البوند

هي منظمة اشتراكية ديمقراطية للعمال اليهود، أنشئت في روسية عام ١٨٩٧. رفضت التعريف القومي لليهود، وعملت على تعزيز مكانة العامل اليهودي والعمل على انخراطه في المحيط الاجتماعي والإسهام في ثقافته المحلية.

قانون أملاك الغائبين:

سن هذا القانون سنة ١٩٥٠، وهو ينص على أن جميع السكان خارج نطاق ما يسمى بدولة إسرائيل التي أقيمت سنة ١٩٤٨ يعتبر غائباً، وأملاكه تؤول إلى حارس أملاك الغائبين يديرها من تأجير أو بيع وبقية الأمور وكأنه هو المالك. وسُمي كذلك لأنه يدل على أن الناس أصحاب الملك غائبون وغير موجودين، وقد تم تطبيقه في الفترات السابقة على الناس الموجودين وأعطوها صفة الغائب، مثلاً هناك أشخاص

من سكان القدس وعندهم أملاك هناك ويحملون هويات الضفة الغربية. هؤلاء يعدون غائبين من وجهة نظر هذا القانون.

يعد القانون أحد القوانين التي سنّت للاستيلاء على الأراضي والأملاك الفلسطينية وتم تطبيقه على نسبة كبيرة من الأراضي والأملاك في كافة الأراضي الفلسطينية بعد إقراره.

ماكس نوردو (١٨٤٩-١٩٢٣)

الرجل الثاني بعد هرتزل في الحركة الصهيونية، وقد خَلِفَه في زعامة المنظمة الصهيونية.

حركة القوس الشرقي (هكيشت همزراحيت)

حركة تعلن عن نفسها بأنها تناضل ضد التمييز بحق الشرقيين ومن أجل "العدالة الاجتماعية في المجتمع الإسرائيلي". يُعد عالم الاجتماع يهودا شنهاف من أبرز مؤسسي الحركة.

قانون العودة الإسرائيلي

ينص (قانون العودة) الصهيوني الصادر في العام ١٩٥٠، على أنه "يحق لكل يهودي أن يهاجر إلى إسرائيل". جاء هذا القانون ليرث تدابير إجرائية وقانونية سبق أن اتخذت منذ قيام إسرائيل (١٤/ ٥/ ١٩٤٨).

الهالاخاه

تعني (الهالاخاه) القوانين أو التشريعات الخارجية تحديداً، وإن كانت دلالتها تمتد أحياناً لتشمل الشريعة ككل. بينما يشير اليهود إلى الشريعة اليهودية بكلمة (التوراة). ويفرق اليهود بين (الشريعة المكتوبة)، وهي الواردة في أسفار موسى الخمسة وباقي العهد القديم، والشريعة الشفوية، أي شروحات الحاخامات التي سجلت في التلمود وغيره من الكتب، مثل كتب القبالاه.

تمنع الهالاخاه اليهود من بيع الممتلكات غير المنقولة، كالحقول والبيوت، في أرض إسرائيل، إلى الأغيار. ويُسمح بتأجير منزل في أرض إسرائيل لأحد الأغيار، بشرطين اثنين: الأول ألا يُستخدم هذا المنزل للسكن، بل لأغراض أخرى، مثل التخزين. والثاني، ألا تؤجر للأغيار ثلاثة منازل مجاورة أو أكثر، إيجاراً من هذا النوع.

ويجوز التسامح حتى تجاه الوجود المؤقت للأغيار، ولكن فقط (عندما يكون اليهود في المنفى، أو عندما يكون الأغيار أقوى من اليهود)، ولكن يُحظر، عندما يكون اليهود أقوى من الأغيار، القبول بهم. ولن يُسمح حتى للمقيم المؤقت أو التاجر المتجول، بالمرور عبر الأرض ما لم يقبل بتعاليم نوح السبعة، لأنه كُتب: "ولن يقيموا في أرضك"، أي ولا حتى بصفة مؤقتة. فإذا قبل بتعاليم نوح السبعة، يصبح غريباً مقيماً، ويحظر منحه مكانة الغريب المقيم إلا في الأوقات التي يُقام فيها مهرجان الفرح [أي عندما يقوم الهيكل وتُقدّم القرابين]. أما خلال الأزمنة التي لا تقام فيها مهرجانات الفرح، فيُحظر القبول بأي شخص لم يتحوّل تحولاً كاملاً إلى اعتناق اليهودية.

تحكم الهالاخاه بضرورة ألا يلجأ اليهود إلى معاملة المسلمين معاملة أسوأ من معاملتهم للأغيار (العاديين). ولكن ألا يعاملوهم معاملة أفضل أيضاً.

ووجاك:

المنظمة العالمية لليهود المولودين في الأقطار العربية. تأسست عام ١٩٧٥ وظلت ناشطة حتى ١٩٩٩. بادر إلى تأسيسها الزعيم اليهودي العراقي (مردخاي بن بورات)، وهو عضو كنيست ووزير إسرائيلي سابق من حزب (مباي) ولاحقًا من حزب (رافي)، مع (شخصيات جماهيرية) من (وزنه) من يهود المغرب وتونس وسورية والعراق. وقد ترأس بن بورات هذه المنظمة إلى جانب المليونير اليهودي العراقي (ليئون تمان) من لندن. حصلت المنظمة على دعم مباشر من وزارة الخارجية الإسرائيلية والوكالة اليهودية. أقامت المنظمة، خلال سنوات نشاطها، فروعاً لها في نيويورك ولندن وروما وزيوريخ، كما عقدت مؤتمرات دولية في باريس (١٩٧٥) ولندن (١٩٨٢) وواشنطن (١٩٨٧). وعقدت أربعة مؤتمرات في إسرائيل. توقف عمل المنظمة في ١٩٩٩ بسبب توقف أموال الدعم من وزارة الخارجية الإسرائيلية والوكالة اليهودية، ويعد أن استنفدت الدور المرسوم لها.

* * *

أخذت المعلومات بتصرف من: موقع: مركز المعلومات الوطني الفلسطيني الإلكتروني. وموسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، عبد الوهاب المسيري(كتاب نت- إلكتروني). موقع لجنة الدفاع عن حقوق اللاجئين الفلسطينيين. ويكيبيديا دوت أورغ، الجزيرة دوت نت.

ملحق "٢"

المفكرون الإسرائيليون

ثبت تعريفي

باروخ كيمرلنغ Baruch Kimmerling

مواليد ترانسلفانيا في رومانية ١٩٣٩، أستاذ علم الاجتماع في الجامعة العبرية بالقدس.

يعد من علماء الاجتماع الجدد في إسرائيل. وهو متخصص في دراسة الفكر الصهيوني وسوسيولوجية الصراع العربي/ اليهودي والمجتمعين الإسرائيلي والفلسطيني، والهويات الجماعية وسوسيولوجية السياسة والجيش، في ظلّ الحروب.

من كتبه:

- الفلسطينيون: صيرورة شعب، بالاشتراك مع يوئيل مغدال.
- أفول طبقة الزنابير.
- مهاجرون، مستوطنون، سكان أصلانيون.

يهودا شنهاف

ينحدر شنهاف من عائلة يهودية عراقية.

أستاذ علم الاجتماع والأنثروبولوجية في جامعة تل أبيب، ورئيس قسم سابق لهما، وباحث في معهد (فان لير) في القدس، ومحرر المجلة العلمية الإسرائيلية (نظرية ونقد)، المتخصصة أكثر شيء في نقد الصهيونية وإسرائيل.

عمل أستاذاً في جامعات ستانفورد وكولومبية وبرينستون في الولايات المتحدة الأمريكية.

من كتبه:

- ماكنة التنطيم، ١٩٩٥.
- صناعة القومية ١٩٩٩.
- الشرقيون في إسرائيل ٢٠٠٢.
- اليهود العرب- قومية، دين وإثنية، ٢٠٠٣.

امنون راز- كركوتسكين Ammon Raz-Krakotzkin

بروفيسور في جامعة بئر السبع في النقب.

غرشون شفير Gershon Shafir

عالم اجتماع يهودي/ إسرائيلي، وأستاذ في جامعة كاليفورنية في سان دييغو.

أوري رام

محاضر في قسم العلوم السلوكية في جامعة(بن غوريون) في بئر السبع.

إيلان بابه Ilan Pappe

أستاذ العلوم السياسية في جامعة حيفا، والمدير الأكاديمي لمعهد (غفعات حفيفا) لأبحاث السلام.

من كتبه:

- صناعة الصراع العربي/ الإسرائيلي، ١٩٩٣ وفيه يقرر نشوء الحركة الصهيونية القومي كصدى للحركات القومية الأوربية.

زئيف شتيرنهيل Zeev Sternhill

من كتبه:

- الأساطير المؤسسة لإسرائيل ١٩٩٨.

بيني موريس Benny Morris

أستاذ في جامعة بن غوريون، وهو من أطلق شرارة المراجعات النقدية للتأريخ اليهودي. من كتبه:

- مولد مشكلة اللاجئين الفلسطينيين (١٩٤٧ . ١٩٤٩) والصادر عام ١٩٨٨
- ضحايا الحق . تاريخ الصراع الصهيوني/ العربي (١٨٨١ . ١٩٩٩)، ١٩٩٩
- ١٩٤٨ وما بعدها، ١٩٩٠.

توم سيغيف Tom Segev

هو صحفي يعمل في جريدة هاآرتس، وهو يعتبر صاحب السبق بالكتابة في مجال مراجعة التأريخ الرسمي لإسرائيل. وذلك من خلال كتبه:

- ١٩٤٩ - الإسرائيليون الأوائل، ١٩٨٦.
- أيام شقائق النعمان- أرض إسرائيل في فترة الانتداب.
- المليون السابع- الإسرائيليون والكارثة ، ١٩٨٩.
- الصهاينة الجدد.
- ١٩٦٧ -البلاد بدّلت وجهها.

سمحا فلابان Simcha Flapan

من كتبه:

- ولادة إسرائيل ـ الخرافات والحقائق، ١٩٨٧.

مناحيم برينكر

محاضر في الفلسفة والأدب، في الجامعة العبرية في القدس والجامعات الأمريكية.

نحمان بن يهودا

أستاذ الاجتماع في الجامعة العبرية.

سامي شالوم شطريت:

باحث اجتماعي وشاعر ومعلم، أديب وكاتب مقالة. ولد في سنة ١٩٦٠ في بلدة قصر السوق في المغرب، وتربى في حي مهاجرين في أسدود. من مؤسسي البديل التربوي (كيدماه) (تقدم) ومدير لمدرسة (كدماه) في حي (هتكفاه) في جنوب تل أبيب. نشر العديد من المقالات حول الاحتلال، مسألة اليهود الشرقيين. ألف كتاب (موت الثورة الأشكنازية) (١٩٩٩)؛ (أشعار بالأسدودية) (٢٠٠٣). (النضال الشرقي في إسرائيل، ١٩٤٨- ٢٠٠٣)، ٢٠٠٦.

درس في الجامعة العبرية في القدس وجامعة كولومبية في نيويورك. كتب رسالة الدكتوراة عن نضال الشرقيين في إسرائيل. يعمل باحثاً زميلاً في جامعة UCLA في الولايات المتحدة، ويحرر الموقع الشرقي (كدماه - بوابة الشرق إلى إسرائيل).

إيلا شوحط

يهودية شرقية، من أصل عراقي. أستاذة الدراسات الثقافية والدراسات النسائية في جامعة مدينة نيويورك. من كتبها:

ذكريات ممنوعة.

* * *

المعلومات أخذت من موقع (عرب٤٨)، وموقع (مستقبليات دوت كوم)، وأعداد مجلة الكرمل. (بتصرف).



مستخلص

يركّز هذا الكتاب على مسألة الهوية عند الآخر الإسرائيلي.

قسم المؤلف كتابه إلى خمسة فصول؛ الأول حركة المؤرخين الجدد، بيّن فيه كيف ينظر هؤلاء إلى دولتهم الناشئة إسرائيل وإلى نكبة عام ١٩٤٨ وكيفية طرد الفلسطينيين لدى قادة اليهود منذ هرتزل، وأثبت الصلة الوثيقة بين هؤلاء القادة ومنفذي الجرائم العسكرية، ثم أشار إلى الهولوكوست ميدان الاختلاف الذي راجعه المؤرخون الجدد وكيف صار مكوناً أساسياً في الهوية اليهودية. وتحدث في الفصل الثاني عن الهوية والخطاب السياسي العرقي؛ صوغ الهوية، وتدرج تعريف الذات اليهودية من الطرح الكنعاني فالعبري فالصباري فالإسرائيلي فاليهودي، وانتقل إلى التنوير اليهودي (الهسكلاه) والمبادئ التي بني عليها، ثم انتكاسه بسبب عوامل خاصة منها ظهور الصهيونية. وتحدث بعدئذ عن ثوابت الهوية وإشكالاتها من خلال رؤى عديدة، وفصّل في النظرة العنصرية، في دولة إسرائيل، إلى مواطنيها بدءاً بالدائرة الأوسع (يهود الشرق) ثم من ضمنها (اليهود العرب) ثم عرب ١٩٤٨ الذين عانوا من اغتراب الهوية. ونجد في الفصل الثالث كلاماً على الاستشراق وخاصة في ألمانية بحكم علاقة اليهود بالنازية. نرى بعده حديثاً عن محاولة الصهيونية إرساء مفهوم الهوية اليهودية تشابه نظيرتها الأوربية بلباس كولونيالي يسوقنا ذلك إلى الفكر الكولونيالي والنظرة العرقية الدونية للإسرائيليين تجاه الآخر. وانساق الكتاب في الفصل الرابع إلى البحث فيما بعد الصهيونية مبدوءاً بمرحلة ما بعد الحداثة التي تنقُد مفاهيم الحداثة العربية ثم علاقة مابعد الحداثة بالهوية ثم الهوية في الشكل ما بعد الصهيوني وما بعد الحداثي. وفي الفصل الأخير تناول المؤلف بالحديث الذات العربية وحركة التنوير العربي ومفاجأتي نكبة ١٩٤٨ ثم نكسة حزيران ١٩٦٧ وأثرهما وتعدد الرؤى حول أسبابهما وأمراض الذات العربية وأسبابها من وجهة نظر بعض المفكرين. ختم الكتاب بنظرة العرب إلى المؤرخين الجدد. وألحق به ملحقان أحدهما ثبت بالمصطلحات المتعلقة بالدولة وثانيتها ثبت تعريفي ببعض المفكرين الإسرائيليين.

Abstract

This book focuses on the matter of the other's identity (i.e., the Israeli).

The book is divided into five chapters. *Chapter one* is about the movement of the new Israeli chroniclers, how they view their growing state (Israel), the calamity of 1948 and how the Palestinians were dismissed from it by savage methods. Then it discusses the idea of "Transferring" and how deep roots it has had in the minds of Jewish leaders since the time of Herzl. It also proves the close relation between these leaders and those who executed the military crimes. Then it indicates the Holocaust - the field of disagreement that the new chroniclers have reviewed - and how it has got an essential component of the Jewish identity. *Chapter Two* talks about identity and the political ethnic address; the formulation of Judaism and the graduation of defining the Jewish self – from the Canaanite offer, to the Hebrew one, to the Sabbarite, to the Israeli, and to the Judaic one. Then it deals with the Judaic enlightenment, the rules on which it is based and how it collapsed as a result of certain factors. One of them was the appearance of Zionism. After that, it talks about the stable components and dubieties of the identity through various views. It discusses in detail how the State of Israel has a racial view of its citizens starting from the broadest sphere, the Orient Jews, which includes the Arab Jews and 1948 Arabs, who suffered from identity alienation. *Chapter Three* discusses orientalism, especially in Germany because of the relation between Jews and Nazism, followed by discussing the attempt to stabilize the concept of the Jewish identity so as to resemble its European counterpart in a colonial garment which leads to the colonial thought and the Israelis' low racial view of the others. *Chapter Four* discusses post Zionism, starting from the stage of post-modernism which executes the concepts of the Western modernism, and then the relation of post-modernism with the identity, followed by the post-Zionistic and post-modernistic form of identity. *Chapter Five* tackles the Arabian self, the movement of the Arab enlightenment, the surprises of the calamities of 1948 and that of June 1967 and their effect, the diversity of views concerning their causes, the diseases of the Arab self and their reasons as some intellectuals see them.

The book is concluded by the Arabs' view of the new chroniclers in addition to two appendices, one gives the terminology related to the study and the other defines some Israeli intellectuals.